Zygmunt Bauman

Yasa Koyucular ile Yorumcular



metis

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 34433 Beyoğlu, İstanbul

Yasa Koyucular ile Yorumcular
Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine
Zygmunt Bauman

Özgün Adı: Legislators and Interpreters
On modernity, post-modernity and intellectuals
(Polity Press / Basil Blackwell, 1987)

İlk Basım: Kasım 1996
İkinci Basım: Mayıs 2003

Yayıma Hazırlayanlar: Meltem Ahıska, Yıldırım Türker

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Kapak Resmi: Ben Shahn, *Varoluşçular*, 1957
suluboya, 99.0 x 65.9 cm

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Cilt: Sistem Mücellithanesi

ISBN 975-342-086-2

Zygmunt Bauman

Yasa Koyucular ile Yorumcular

Çeviren:
Kemal Atakay



metis

İçindekiler

Giriş

Entelektüeller: Modern Yasa Koyuculardan Postmodern Yorumculara

YİRMİNCİ YÜZYILIN ilk yıllarında "entelektüeller" sözcüğünün türetilişi, Aydınlanma çağı boyunca bilginin üretilip yayılmasıyla bağlantılandırılmış olan o toplumsal merkeziliği ve o küresel kaygıları yeniden yakalamaya ve bir kez daha vurgulamaya yönelik bir girişimdi. Sözcük, ulusun zihnini etkileyip politik liderlerinin hareketlerine biçim vermek suretiyle siyasal sürece doğrudan müdahale etmeyi ahlaki sorumlulukları ve kolektif hakları olarak gören romancıların, şairlerin, sanatçıların, gazetecilerin,
lumca bilinen başka kişilerin oluşturduğu karışık bir topluluğu kapsıyordu. Sözcük türetildiği sıralarda, *les philosophes* [felsefeciler; bkz. 2. Bölüm] ya da *la république des lettres*'in [edebiyat cumhuriyeti; bkz. 2. Bölüm] torunları, kısmi ilgileri ve belli bir alanda odaklanmış kaygılarıyla, çoktan uzmanlık bölgelerine çekilmişlerdi. Dolayısıyla sözcük, meslekler ile sanatsal türlerin sıkı biçimde korunan sınırları üzerinde yankılanan bir toplanma çağrısıydı: Amacı, hakikatin, ahlaki değerlerin ve estetik yargıların birliğini dile getiren ve bunları hayata geçiren "bilgili insanlar" geleneğini yeniden canlandırmak (ya da onların kolektif belleğini ortaya çıkartmak) olan bir çağrı.

Paylaştıkları tartışma faaliyeti ve ortak konular sayesinde bütünleşmiş olan *La république des lettres* gibi, entelektüeller topluluğunun birliği de, çağrıya verdikleri yanıtla, çağrının ima ettiği hak ve sorumlulukların kabulüyle oluşacaktı. "Entelektüeller" kategorisi yalnızca görünüşte, betimsel bir kategori olarak düşünülmüştü. Gösterdiği alanın nesnel bir sınırını çizmiyor, böyle bir sınırın önceden

var olduğunu da varsaymıyordu (bununla birlikte, içinde seferber edilecek gönüllülerin bulunacağı bir gruba işaret ediyordu). Daha çok, belli kaygılara dikkati çekerek, belli bağlılıkları harekete geçirip, kendi kendini tanımlama girişimlerini teşvik ederek ve böylece uzmanlarla sanatçıların kısmi otoritelerini, bilgili insanların oluşturduğu kolektif siyasal, ahlaki ve estetik otorite içinde daha etkili bir biçimde kullanarak, kategorinin kendi
leniyordu. Deyim yerindeyse, kategori, evrensel-toplumsal önemde belli bir tür pratiğe katılma yönünde oldukça açık bir davetti. Bugüne kadar da bu niteliği değişmedi. Bu nedenle, "Entelektüeller kimlerdir?" sorusunu sorup, karşılığında bir dizi nesnel ölçüt, hatta "şu şu kimseler entelektüeldir" biçiminde bir saptama beklemenin pek bir anlamı yoktur. Üyelerini entelektüellerin meydana getirdiği bir meslekler listesi oluşturmak ya da mesleki hiyerarşide bir çizgi çekerek, çizginin yukarısındakileri entelektüeller olarak tanımlamak anlamsızdır. Her yerde ve her zaman,
bir araya gelmenin ve kendi kendini görevlendirmenin birleşik etkisiyle oluşurlar. "Entelektüel olma"nın anlamı, kişinin
ya da sanat türü ile ilgili kısmi uğraşımn
yaşadığı zamanın –hakikat, y
la ilgilenmesi demektir. "Entelektüeller" ile "entelekt
lar"ı ayıran çizgi hep,
rilen kararlarlaçizilir.

Batı Avrupa sözcük dağarcığına girdiğinde "entelektüeller" kavramı anlamını Aydınlanma çağının kolektif belleğinden alıyordu. Modernitenin en belirgin vasfı olan iktidar/bilgi sendromu bu dönemde belirginlik kazanmıştı. Sendrom, modern çağın başla
da meydana gelen iki yeni gelişmenin ortak ürünüydü: Toplumsal sistemi, önceden tasarlanmış bir düzen modeline göre biçimlendirip yönetmek için gerekli kaynaklara ve iradeye sahip yeni tür bir devlet iktidarının ortaya çıkması; hem
hem de kullanımının ger
kendi kendini yöneten bir söylemin kurulması. Bu kitap şu varsayımı araştırmaktadır: Bu iki gelişimin birleşmesi, belirli bir dünya görüşü ve onunla bağlantılı entelektüel stratejiler biçiminde dile getirilen ve "modernite" adını alacak olan deneyimi yaratmıştır. Bu kitabın araştırdığı bir başka varsayım da, devlet söylemi ile entelektüel

söylem arasında daha sonra oluşan kopmanın, her iki alanın geçirdiği iç dönüşümlerle birlikte, bugün belirli bir dünya görüşü ve onunla bağlantılı entelektüel stratejiler biçiminde dile getirilen ve genellikle "postmodernite" adıyla anılan bir deneyime yol açtığıdır.

Bu ana kadar söylenenlerden şu noktanın açıklık kazanmış olması gerekir: Bu kitapta modernite ve postmodernite kavramları, genellikle karıştırıldıkları, görünüşte benzer karşıtlıkların –"sanayi toplumu" ile "sanayi sonrası toplum" ya da "kapitalist toplum" ile "kapitalizm sonrası toplum" gibi– eşdeğeri olarak kullanılmamaktadır. Keza modernite ile postmodernite, kendi kendine oluşturulmuş ve büyük ölçüde kendi konumunun bilincinde olan kültürel ve sanatsal üslupları betimlemek üzere kullanılan "modernizm" ile "postmodernizm" terimlerinin eşanlamlısı olarak da kullanılmamıştır. Bu kitapta kullanıldığı biçimiyle modernite ile postmodernite kavramları, "entelektüel rol"ün yerine getirildiği birbirinden tamamıyla farklı iki bağlamı ve bunlara yanıt olarak gelişen iki ayrı stratejiyi göstermektedir.
rihinin (ya da Batı Avrupa'nın egemen olduğu tarihin) son üç yüzyılını entelektüel praksis açısından kuramlaştırmak amacıyla kullanılmıştır. Modern ya da postmodern olan bu pratiktir; iki tarzdan birinin ya da ötekinin egemenliği (bu, istisnaların olmadığı anlamına gelmez), modernite ile postmoderniteye entelektüel tarihin dönemleri niteliğini kazandırır. *Birbirini izleyen* tarihsel dönemler olarak modernite ile postmodernite fikri tartışmalı olsa bile (bazıları, haklı olarak, modern ve postmodern pratiklerin, değişen oranlarda da olsa her iki dönemde birlikte var olduğunu belirtmekte, bir örüntünün ya da ötekinin egemenliğinden yalnızca göreceli bir biçimde, eğilimler olarak söz edilebileceğine işaret etmektedirler), iki pratik arasındaki ayrımı belirtmek, –yalnızca "ideal türler" olarak olsa bile– yararlıdır; bu ayrım, halihazırdaki entelektüel ihtilafların özünü ve mevcut entelektüel stratejiler yelpazesini açığa çıkarmak açısından yararlı olacaktır.

Entelektüel pratiklere ilişkin olarak, modern ile postmodern terimleri arasındaki karşıtlık, dünyanın, özellikle de toplumsal dünyanın doğasını anlamadaki farklılıkları, aynı zamanda da entelektüel çalışmanın buna bağlı doğasını ve amacını anlamadaki farklılıkları göstermektedir.

Dünyaya ilişkin tipik modern görüş, onun özünde düzenli bir bütünlüğü olduğu şeklindedir; düzensiz olarak dağılmış olasılıkların oluşturduğu bir örüntünün varlığı, olaylara bir açıklama getirilmesine olanak sağlar; bu açıklama eğer doğruysa aynı anda hem bir önceden tahmin aracı hem de (gerekli kaynaklar mevcutsa) bir denetim aracı niteliği taşır. Denetim ("doğaya egemen olma", toplumun "planlanması" ya da "tasarımlanması"), olasılıkların yönlendirilmesi (bazı olayların daha olası, diğerlerinin daha az olası kılınması) olarak anlaşılan düzenleme etkinliğiyle hemen hemen eşanlamlıdır. Denetimin etkili olması, "doğal" düzene ilişkin bilginin yeterli olmasına bağlıdır. İlke olarak, bu tür yeterli bilgi, elde edilebilir bir şeydir. İster laboratuvar deneyinde
etkililiği ile bilginin doğruluğu birbiriyle yakından bağlantılıdır (ikincisi birinciyi açıklar, birincisi ikinciyi doğrular). Kendi aralarında bunlar, var olan pratikleri üstün ya da aşağı olarak sınıflandırma ölçütleri sağlarlar. Böyle bir sınıflandırma gene ilke olarak nesneldir, yani yukarıda sözü edilen ölçütlerin her uygulanışında, bu ölçütleri kamusal olarak sınamak ve kanıtlamak mümkündür. Nesnel olarak gerekçelendirilemeyen pratikler (örneğin geçerliliklerinin kanıtı olarak, belirli bir yer ve belirli bir zamanda geçerli alışkanlıkları ya da görüşleri gösteren pratikler), bilgiyi çarpıttıkları ve denetimin etkililiğini sınırladıkları için aşağıdırlar. Denetim/bilgi sendromunca ölçülen pratikler hiyerarşisinde yukarı doğru çıkmak, aynı zamanda evrenselliğe doğru ilerlemek ve "dar görüşlü", "kısmi", "sınırlandırılmış" pratiklerden uzaklaşmak demektir.

Tipik postmodern dünya görüşü, ilke olarak, her biri görece özerk pratikler dizisi tarafından üretilen sınırsız sayıda düzen modeli olduğunu öne sürer. Düzen bu pratiklerden önce gelmez, dolayısıyla onların geçerliliğinin dıştan ölçüsü olamaz. Birçok düzen modelinden her biri yalnızca onu geçerli kılan pratikler çerçevesinde anlamlıdır. Her bir durumda, geçerliliğin saptanması belli bir gelenek kapsamında geliştirilen ölçütleri devreye sokar; bunlar, bir "anlamlar topluluğu"nun alışkanlıkları ve inançlarınca savunulur ve başka meşruluk sınamalarına izin vermezler. Yukarıda "tipik olarak modern" biçiminde tanımlanan ölçütler bu kurala bir istisna oluşturmaz; en son noktada bunlar, çok sayıda olası "yerel gelenek"ten biri tarafından geçerli kılınır ve tarihsel yazgıları dayandıkları geleneğin

getireceklerine bağlıdır. Geleneklerin dışında, "mevziler"in dışında konumlanmış yerel pratikleri değerlendirecek ölçütler yoktur. Bilgi sistemleri ancak kendi geleneklerinin "içinden" değerlendirilebilir. Modern bakış açısına göre, bilginin göreceliği mücadele edilip, sonunda kuramsal ve pratik olarak alt edilecek bir sorun idiyse; postmodern bakış açısına göre, bilginin göreceliği (yani bilginin, toplulukça paylaşılan ve bilgiyi destekleyen geleneğin "içine gömülmüş" olması hali) dünyanın sürüp giden bir özelliğidir.

Entelektüel çalışmaya ilişkin tipik modern stratejiyi en iyi sergileyen şeylerden biri de "yasa koyucu" rolü eğretilemesidir. Bu rol, görüş ayrılıklarını hükme bağlayan amirane ifadeler kullanmayı ve bir kez seçildiklerinde doğru ve bağlayıcı hale gelen görüşleri seçmeyi içerir. Bu durumda hüküm verme yetkisi, entelektüellerin toplumun entelektüel olmayan kesimine oranla daha kolay eriştikleri üstün (nesnel) bilgi tarafından meşrulaştırılır. Hakikate ulaşmayı, geçerli ahlaki yargıya varmayı ve uygun sanatsal beğeniyi seçmeyi güvence altına alan usule ilişkin kurallar sayesinde bu tür bilgiye daha kolay erişilir. Usule ilişkin bu kurallar da, bunların uygulanmasının doğurduğu sonuçlar da evrensel geçerliliğe sahiptir. Usule ilişkin bu kuralların kullanımı, entelektüel meslekleri (bilim insanları, ahlak felsefecileri, estetler), toplumsal düzenin korunması ve mükemmelleştirilmesinde doğrudan ve önemli bir rolü olan, bilginin kolektif sahipleri haline getirir. Bunun böyle olmasının sağlanması, "asıl entelektüeller"in, deyim yerindeyse, meslek üstü bireylerin, işidir; onlar usule ilişkin kuralların belirlenmesinden sorumlu olacaklar ve bu kuralların gereğin
ceklerdir. Ürettikleri bilgi gibi entelektüeller de, yerel, cemaate özgü geleneklere bağımlı değildirler. Entelektüeller de, bilgileri de bu dünyadan değildir. Bu onlara, toplumun farklı kesimlerinin inançlarını geçerli kılmak (ya da geçersiz kılmak) hak ve ödevini verir. Gerçekten de, Popper'ın belirttiği gibi, yetersiz temellere dayanan ya da temelsiz olan görüşleri çürütmek, usule ilişkin kuralların en iyi becerdiği iştir.

Entelektüel çalışmaya ilişkin tipik postmodern stratejiyi en iyi sergileyen şeylerden biri ise "yorumcu" rolü eğretilemesidir. Bu rol, bir topluluğa özgü gelenek içinde dile getirilmiş ifadeleri, bir başka geleneğe dayanan bilgi sistemince anlaşılabilecek şekle tercüme et-

meyi içerir. En iyi toplumsal düzeni seçmeye yönelmek yerine bu strateji, özerk (bağımsız) katılımcılar arasında iletişimi kolaylaştırmak amacını taşır; iletişim süreci içinde anlamın çarpıtılmasını önlemeye uğraşır. Bu amaçla iki gereği öne çıkarır: Tercüme edilecek olan yabancı bilgi sistemine derinden nüfuz etmek (örneğin, Geertz'in "yoğun betimleme"si); mesajın hem çarpıtılmaması (gönderenin ona yüklediği anlamla ilgili olarak) hem de anlaşılınası (alıcı tarafından) açısından gerekli olan, birbirine zıt iki gelenek arasındaki hassas dengeyi korumak. Postmodern stratejinin, modern stratejinin ortadan kaldırılması anlamına gelmediği önemle vurgulanmalıdır; tam tersine, postmodern strateji, modern stratejinin sürekliliği olmaksızın anlaşılamaz. Her ne kadar postmodern strateji entelektüellerin kendi geleneklerine ilişkin evrensellik iddial
ni gerektiriyorsa da, entelektüellerin kendi geleneklerine yönelik evrensellik iddialarını terk etmelerini gerektirmez; kendi gelenekleri içinde entelektüeller, görüş anlaşmazlıklarında hüküm vermelerine ve bağlayıcı olma amacı taşıyan ifadelerde bulunmalarına olanak sağlayan meslek üstü otoritelerini korurlar. Bununla birlikte, karşılaşılan yeni güçlük şudur: Yasa koyuculuk pratiklerinin alanı olarak işlev görecek olan cemaatin sınırları nasıl çizilecektir? Bu, "kısmi" entelektüellerin yerine getirdiği, entelektüel pratiklerden
çok sayıda uzmanlık dalı açısından pek de rahatsızlık veren bir şey değildir. Ancak, çağdaş "genel" entelektüeller, kendilerine ait olduğunu öne sürdükleri alanın tartışma konusu haline geldiğini görmektediler. Kaldı ki, postmodern stratejinin gündemde olması sonucunda, bu tür alan iddiaları özü itibarıyla kuşkulu hale gelmekte ve meşrulaştırılmaları güçleşmektedir.

Bu kitabın amacı, modern dünya görüşünün ve modern entelektüel stratejinin oluştuğu tarihsel koşulları; aynı zamanda da bunların, alternatif, postmodern dünya görüşü ve
dan sorgulandığı ve kısmen ikame edildiği ya da en azından tamamlandığı koşulları incelemektir. Bu kitabın varsayımı, entelektüel pratikle ilgili iki farklı eğilimin nasıl ortaya çıktığını ve ne gibi etkileri olduğunu anlamanın en iyi yolunun, sanayileşmiş Batı ile dünyanın öteki ülkeleri arasındaki ilişkilerde, Batı toplumlarının iç örgütlenmesinde, bilginin ve bilgiyi üretenlerin bu örgütlenme içindeki yerlerinde ve entelektüellerin yaşam tarzlarında meydana gelen deği-

şimleri göz önünde bulundurmak olduğudur. Başka bir deyişle, bu kitap, Batılı entelektüellerin üst-anlatılarındaki birbirini izleyen eğilimleri anlamak amacıyla sosyolojik yorumbilgisini uygulama girişimidir. Bu üst-anlatıda, anlatının üreticileri, yani entelektüeller görünmez –"şeffaf"– kalırlar. Bu çalışmanın iddiası, söz konusu şeffaflığı matlaştırmak, böylece görünür ve araştırmaya açık hale getirmektir.

Son bir noktayı belirtmem gerekiyor. Hiçbir biçimde postmodern tarzın, modern tarza oranla bir gelişme oluşturduğunu, son derece akıl karıştırıcı "ilerleme" fikrinin olası herhangi bir anlamında bu ikisinin bir ilerleme sırası içinde düzenlenebileceğini ima ediyor değilim. Üstelik, postmodernitenin gelişiyle bir entelektüel tarz olarak modernitenin tamamıyla aşıldığına ya da postmodernitenin, modernitenin geçerliliğini yadsıdığına (tutarlı bir postmodern konum alındığında, insanın herhangi bir şeyi yadsıması mümkünse) inanmıyorum. Beni ilgilendiren tek şey, iki tarzın ortaya çıkmasını mümkün kılan toplumsal koşulları ve iki tarzın değişen yazgılarından sorumlu etmenleri anlamaktır.

Bu çalışma, Leeds Üniversitesi'nin sağladığı bir araştırma izni sayesinde tamamlanmıştır.

Yazma sürecinde, aşağıda adlarını andığım kişilerin ilgi, eleştiri ve fikirlerinin bana çok büyük yardımı oldu: Judith Adler, Rick Johnston, Volker Meja, Barbara Neiss, Robert Paine, Paul Piccone, Peter Sinclair, Victor Zaslavsky ve St John's, Newfoundland'deki Memorial Üniversitesi'nden diğer arkadaşlarla meslektaşlar.

Tony Giddens'in teşviki ve yüreklendirmesi bu projeye başlangıcından itibaren yardımcı oldu.

Bu insanların hepsine şükran borcum var.

Zygmunt Bauman
Leeds-St Johns

1

Paul Radin ya da Entelektüellerin Etiyolojisi*

ENTELEKTÜELİN çok sayıda ve çeşitli tanımları vardır. Ancak, bunların hepsinde, onları diğer tüm tanımlardan ayıran ortak bir özellik söz konusudur: Entelektüel tanımlarının hepsi de, kendini tanımlamalardır. Gerçekten de, bu tanımları yapan kişiler, tanımlamaya çalıştıkları nadide türün üyeleridir; dolayısıyla, önerdikleri her tanım, kendi kimliklerinin sınırını çizmeye yönelik bir girişimdir. Her sınır, alanı ikiye ayırır: Burası ile orası, içerisi ve dışarısı, biz ve onlar. Sonuçta, her kendini tanımlama, sınırın bir yanında bulunup, öte yanında bulunmayan ayırt edici bir özelliğin vurgulandığı bir karşıtlığın dile getirilmesidir.

ğasını

bunlar arasındaki sınırı çizme hakkına sahip olduğunu varsayar. Oysa, görünüşe bakılırsa, ilgileri sınırın yalnızca bir yanına odaklanmıştır; kendilerini yalnızca bir yanda mevcut olan özniteliklerin dile getirilmesiyle sınırlandırdıkları izlenimini verir, ancak bu işlemin zorunlu olarak bölücü etkileri hakkında sessiz kalırlar. Birçok tanımın kabul etmekten kaçındığı şey, iki alanı ayırmanın (ve bunlar arasında belirli bir ilişkiyi meşrulaştırmanın), tanım çabasının yan etkisi değil, amacı ve varlık nedeni olduğudur.

Böylece, bilinen birçok tanımın yaratıcıları, tanımlanan grubu

* Etiyoloji: Nedenbilim; sebepler bilgisi; herhangi bir şeyin, özellikle hastalıkların oluş nedenlerini araştıran bilgi dalı. (ç.n.)

toplumun kalanından ayıran mevcut ya da mevcut olduğu varsayılan toplumsal ilişkiye herhangi bir göndermede bulunmaksızın, entelektüellerin özelliklerini sıralamaya girişirler. Bu süreçte göz ardı edilen nokta, entelektüelleri ayrı bir varlık olarak kuran şeyin, onların bir grup olarak sahip oldukları özel niteliklerinden ya da donanımlardan çok, bizzat bu ilişkinin kendisi olduğudur. Entelektüeller, daha sonra ayrılıklarını kendilerine ait bir kimliğe dönüştürmeye çalışırlar. Söz konusu işlemin özgül entelektüel biçimi –kendini tanımlama– onun evrensel içeriğini gizler: Belirli bir toplumsal yapının ve o yapı içindeki belirli bir gruba verilen (ya da onun adına talep edilen) statünün yeniden üretilmesi ve pekiştirilmesi.

Bu kuralın görece ender istisnaları, entelektüellerin dikkatlerini kendi toplumlarından önemli ölçüde farklı bir toplum üzerinde yoğunlaştırdıkları durumlarda ortaya çıkar; ne kadar farklı olursa, o kadar iyi. Kendi pratiklerinde öne çıkan, ancak kendi toplumlarıyla uğraşırken nadiren açığa vurulan yapılar, öteki topluma ilişkin bilginin düzenlendiği ve yorumlandığı bir değerlendirme çerçevesi sağlar. Grubun kendi statüsünün savunulması ya da artırılması söz konusu olduğunda, pragmatik nedenlerle kaçınılmaz olan kendini aldatma, yabancı deneyimle uğraşmak gerektiğinde yararsız hale gelir (hatta, amaçlananın tersi bir etki yaratır). Gerek Lévi-Strauss'un gerek Gadamer'in belirttiği gibi, entelektüel kişi, ancak başka bir kültürle ya da başka bir metinle karşı karşıya geldiğinde (konuya açıklık getirelim: o kültür ya da metinle katışıksız olarak bilişsel, kuramsal bir tarzda karşı karşıya geldiğinde), "kendini anlayabilir". Gerçekten de, öteki ile karşı karşıya gelmek, her şeyden önce kendini tanımak; başka türlü kuramlaştırılmamış, bilinçdışı, dile getirilmemiş kalacak olan şeyi bir kuram çerçevesinde nesnelleştirmek demektir.

Ünlü Amerikalı antropolog Paul Radin'in eseri, kültürler-arası yorumbilgisi alıştırmasının bu kendini açığa çıkarma özelliğinin belki de en iyi örneğini oluşturmaktadır. Bu durum şaşırtıcı değildir, çünkü Radin'i bir ömür boyu uğraştıran konu "ilkel dünya görüşü"ydü; ilkel toplumların sahip oldukları fikirler, onların dinsel görüşleri, ahlaki sistemleri, felsefeleriydi. İnsan haklı olarak, böyle bir konunun, araştırıcının bakış açısını oluşturan öğeler içinden, fikirler dünyasında kendi rolünün ne olduğunu kavramasıyla doğrudan ilişkili olanlarını devreye sokmasını bekleyebilir. Radin'in, "ilkel ilahi-

yatçılar"ı araştıran alanı taramadan, "ilkel din" ile uğraşması pek mümkün değildi; ilkel felsefeyi anlama çabası, ilkel felsefecileri belli bir yere oturtmasını (ya da en azından anlaması
di. Bu görevi yerine getiriş biçimi, araştırıcının toplumunda entelektüellerin kendilerini oluşturma süreçlerini anlamak isteyenler için öğretici olacaktır.

Radin'in ilkel toplumlarda bulduğu ilk şey şuydu: "İlkel topluluklarda iki genel mizacın varlığı söz konusudur: rahip-düşünür ile 'dindışı' kimse; biri eyleinle ikinci dereceden ilişkilidir, öteki birinci dereceden ilişkili; biri dinsel olguların çözümlenmesiyle ilgilenir, öteki dinsel olguların etkileriyle."[1] Başlangıçta, kendi günlük yaşarkalma savaşımlarıyla –varoluş koşullarının mutat yeniden üretimi anlamında "eylem"le– meşgul sıradan insanların oluşturduğu büyük çoğunluk ile "eylem" üzerinde düşünmeden edemeyen küçük grup arasında bir karşıtlık vardır: "Gerçek anlamıyla dindar insanlar ... sayıca her zaman az olmuştur." Karşıtlık aynı zamanda bir ilişkidir: Küçük grup "belirgin bir özelliği olmayan" çoğunluk içinde, belli özellikleri dolayısıyla (ya da belli özelliklerinin bulunmayışıyla) varlık kazanır; deyim yerindeyse, daha geniş grubun donanımındaki belli bir yetersizlikten ya da eksiklikten ötürü "varlık kazanmaya çağrılmıştır"; öyleyse, küçük grup bir anlamda "belirgin olmayan" çoğunluğun gerekli bir tamamlayıcısıdır; bir başka anlamda ise, büyük gruba oranla, varoluşunu başka bir kaynaktan alan, hatta belki de asalak bir tarzda var olur.

Bu karmaşık ilişkinin iki yönü arasındaki bu etkileşim, Radin'in betimlemesinde açıkça kendini gösterir. "İlkel insan tek bir şeyden, yaşam mücadelesindeki belirsizliklerden korkar."[2] Belirsizlik her zaman en önemli korku kaynağı olmuştur. İnsanların yaşam mücadelesinde başarıyı ya da başarısızlığı belirleyen çok önemli etmenlerin rastlantısal niteliği, sonucun önceden kestirilemezliği, yaşam denkleminin içindeki onca bilinmeyenin denetlenemeyişi, tüm
lar, her zaman derin bir ruhsal huzursuzluk kaynağı olmuş ve bu huzursuzluğu yaşayanları, ancak olasılıkların pratik denetiminin ya da

1. Paul Radin, *Primitive Religion, Its Nature and Origin*, Hamilton, Londra, 1938, s. 14.
2. *a.g.y.*, s. 23.

zihinsel olarak bunların bilincinde olmanın getireceği güvenceyi arzulamaya yöneltmiştir. Büyücülerin, rahiplerin, bilim uzmanlarının, siyasal kahinlerin ya da meslek erbabının rollerini şekillendiren ana malzeme bu itki olmuştur.

Dini biçimlendiren kişi, başlangıçta belki de bilinçsiz olarak, sıradan insanların güvensizlik duygusundan yararlanmıştır ... Dinc biçim veren kişi, değerli her şeyin, hatta insan ve onun çevresindeki dünya ile ilgili değiştirilemez ve öngörülebilir her şeyin tehlikeyle kuşatılmış ve tehlike içinde olduğu, bu tehlikelerin de ancak belirli bir tarz içinde ve kendisince oluşturulup, kusursuzlaştırılan bir reçeteye göre alt edilebileceği şeklindeki kuramı geliştirmiştir.[3]

"Güvensizlik duygusundan" yararlanma, yalnızca özel insanların özel koşullarda erişebildiği özel bir görüş açısının oluşturulması şeklinde kendisini ortaya koyuyordu; bu bakış açısından, yüzeydeki rastlantısallığın ardında bir mantık görmek, böylece rastlantısal olanı kestirilebilir hale getirmek mümkündü. Böylece, dini biçimlendiren kişilerin önerdiği yazgının denetiminde aracılığı en başından itibaren bilgi yapıyordu; Radin'in ısrarla vurguladığı gibi, bu işlemin önemli bir öğesi, "zorlayıcı gücün özneden nesneye aktarılması"ydı. (Radin'in betimlediği toplumdan binlerce *Naturgeschichte* [doğa bilgisi] yılı uzaklıktaki bir başka toplumda Francis Bacon'ın söyleyeceği gibi: "İnsan doğaya, doğanın kurallarına teslim olarak egemen olabilir.") Bir kez yazgının belirleyicileri nesnelleştirildikten, bir kez öznenin dış nesneleri boyun eğmeye zorlama, ikna etme ya da yönlendirme gücü yadsındıktan sonra, kesinliğe yönelik ilkel itki açısından önemli tek güç bilgidir. Bilgiyi temsilen de bu, bilgiyi elinde tutanların gücüdür. Dini biçimlendirenlerle bunların daha sonraki temsilcilerinin güvensizlik duygusuna yatırım yapmada kullandıkları özgül yöntem, "bilgili olma" niteliğini hem yöntemin önerınesi hem de kaçınılmaz sonucu olarak yüceltmiştir.

Ancak Radin'in çözümlemesinde aydınlatıcı başka noktalar var. Dini biçimlendirenlerin sahip çıktıkları bilgi türü, "sıradan insanları" her zaman tedirgin etmiş olan somut korkularca belirlenmediği gibi, onlarla sınırlı da değildi. Bilgi edinme sürecinin çarpıcı özelliği, bu sürecin eski gizemleri çözmenin yanı sıra yeni birçok gizemi üretmesi; ayrıca, yatıştırdığı eski korkuların yanı sıra birçok yeni korku

3. *a.g.y.*, ss. 24-5.

yaratmasıdır. Başlangıçtaki belirsizlikten yararlanma yöntemi, kendi gücüyle ilerleyen ve kendini pekiştiren sonsuz bir süreci başlattı; bu süreçte, çabayı bir sonuca ulaştırma ve belirsizlik durumunu bir ruhsal denge ve pratik denetim durumuyla ikame etme (yaşam sürecinin verili parametreleri içinde) olanağı dışlanmıştı. Bir kez bu süreç harekete geçirildikten sonra, görünüşte "değiştirilmesi olanaksız ve önceden kestirilebilen" şeylerin bile aslında "tehlikeyle kuşatılmış ve tehlike içinde" olduğu ortaya çıktı. İktidar/bilgi kendi kendini sürdüren bir mekanizmaya işaret etmektedir; bu mekanizma, görece erken bir aşamada, sürekli ve hep daha enerjik işleyişi için gerekli koşulları yaratarak, başlangıçtaki dürtüye bağlı olmaktan kurtulur. "Dindışı insanlar"ın yaşam dünyasına daha çok korku üreten belirsizlikler sokulur. Bunlardan birçoğu o insanların günlük yaşamlarından öylesine uzaktır ki, öznel açıdan belirgin etkileri karşısında, ne bu korkuların ciddilik derecesinin ne de onlara atfedilen iyileştiriciliğin doğru olup olmadığını araştırmak olasıdır. Elbette bu durum, bilginin ve bilgi muhafızlarının gücünü/iktidarını daha da artırır. Üstelik, bu gücü muhalefet tarafından incitilemez hale getirir.

"Dini biçimlendirenler" ile "sıradan insanlar" arasında, yani "fikirlerle ilgilenme" ile "fikirlerin etkileriyle ilgilenme" arasında çizilen görece zararsız ayrım, her açıdan üstesinden gelinmesi zor sonuçlara yol açar: Bu ayrım, toplumsal iktidarın kullanılmasında ciddi bir asimetriye kaynaklık eder. Statünün, nüfuzun ve toplumsal olarak üretilen artı değere erişimin belirlediği katı kutuplaşmayı artırmakla kalmaz, aynı zamanda (belki de daha önemli olarak) mizaçlar karşıtlığı üzerine bir bağımlılık ilişkisi inşa eder. Artık, yapanlar düşünenlere bağımlı hale gelir; sıradan insanlar yaşam uğraşlarını, dini biçimlendirenlerin yardımını istemeksizin ve almaksızın yürütemezler. Toplumun birer üyesi olarak sıradan insanlar artık eksik, kusurlu ve yetersizdir. Marazi kusurlarının kalıcı olarak onarılabileceği belirgin bir yöntem yoktur. Sonsuza dek kusurlarını yüklenmiş olarak, şamanların, büyücülerin, rahiplerin, ilahiyatçıların sürekli varlığını ve aralıksız müdahalesini gereksinirler.

Bu gereksinimin şiddeti (dolayısıyla, bağımlılığın gücü), sıradan insanların varoluşuna yerleştirilen belirsizliklerin sayısına ve şamanların, büyücülerin, vb. bunları yönlendirmede tekel oluşturma derecelerine bağlı olarak artar. Bu nedenle, Radin'in belirttiği gibi,

dini biçimlendirenler, "otoritelerini güçlendirme" niyetiyle, hatta daha çıkarcı bir biçimde "ekonomik güvencelerini elde etmek ve artırmak" arzusuyla hareket ediyorlarsa,[4] kullanabilecekleri en akılcı strateji, sıradan insanların inançlarını, yaşadıkları belirsizliği ve bu durumun yol açtığı potansiyel kötü etkileri savmadaki bireysel yetersizliklerini artıracak şekilde yönlendirmektir. (Bu strateji, her karmaşık sistemde "istikrarsızlığa en yakın alt sistemin hükmettiği"ni öne süren genel sibernetik kuralının örnek bir uygulamasını oluşturmaktadır.)[5] Yukarıdaki koşullardan ikincisini başarmanın en iyi yolu, belirsizliğin yönlendirilmesi açısından vazgeçilmez nitelikteki bilginin gizemli olması (ya da daha iyisi, gizli tutulması), belirsizliği yönlendirmenin sıradan insanların sahip olmadığı araçları gerektirmesi ya da şamanın, rahibin, vb. katılımının sürecin ikame edilemez bir öğesi olarak görülmesidir. Uzman-uzman olmayan ilişkilerinin tarihinde tüm bu taktik ilkelerinin uygulanışını gözlemek mümkündür.

Radin'in entelektüellerin rolünün edimbilimine [*pragmatics*] yönelik en şaşırtıcı içgörülerinden birini, onun, ilkel felsefeci modelinin geçmişini, ilk kez şamanların ortaya koyduğu bir örüntüye dek izleme girişiminde bulabiliriz.

Eskimolar ya da Aruntalar gibi daha basit bir biçimde örgütlenmiş gruplarda şaman ile büyücü doktorun temel niteliği, nevrotik-epileptoid olmasıdır. Aynı şekilde, şurası açıktır ki, daha karmaşık bir iktisadi örgütlenme biçimi olan kabilelere yaklaştıkça, bu nitelikler hâlâ mevcut olmakla birlikte, yeni nitelikler yanında ikincil bir konum edinirler. Bunu daha önce açıklamıştık: Görevin getirdiği kazançlar arttıkça, son derece normal olan birçok insan rahipliğin çekiciliğine kapılmıştır. Ancak, davranış örüntüsü artık sabit bir nitelik kazanmıştı ve nevrotik olmayan şaman, kökeni ve başlangıçtaki gelişmesi nevrotik öncelleri ile meslektaşları tarafından belirlenen formülü kabul etmek zorundaydı. Bu formül ... üç kısımdan oluşmaktaydı: İlk olarak, nevrotik mizacının, gerçek ısırabının ve esrime (vecd) halinin betimlenmesi; ikincisi, grubun geri kalanından fiziksel ve ruhsal zorunlu tecridinin betimlenmesi; üçüncü olarak da, amacıyla saplantılı bir özdeşleşme adını verebileceğimiz şeyin ayrıntılı betimi. İlkinden, büyücünün çekmesi gereken çilenin niteliğine ilişkin kuram; ikincisinden, tabular ve arınmalar üzerindeki ısrar; üçüncüsünden ise, şamanın ya amaca zaten sahip olduğu ya da amacın bedenini ele geçirdiği kuramı doğmuştur -- üçüncü kuram, ruhun ele geçirilmesi kav-

4. *a.g.y.*, s. 18.
5. W. Ross Ashby, "The Application of Cybemetics to Psychiatry", Alfred G. Smith (yay. haz.), *Communication and Culture* içinde, Harcourt, Brace and World, New York, 1966, s. 376.

ramı ile bağlantılı herşeyi içermektedir. [6]

Burada, olguların tarihsel olarak yeniden kuruluşundaki doğruluk ilgilendirmiyor bizi; bu yeniden kurma, temelde sınanması olanaksız bir "köken mitosu" olarak da görülebilir. Bizim konumuzla daha doğrudan ilişkili nokta, Radin'in açığa çıkardığı, entelektüelin rolünün meşrulaştırılmasındaki bazı çağdaş öğelerle etnoloji literatüründe kapsamlı olarak betimlenen şamanların nitelikleri arasındaki çarpıcı paralelliktir. İkincisiyle bir arada değerlendirildiğinde, ilkinin en can alıcı bazı özellikleri tam anlamıyla belirginlik kazanır; normal olarak, farklı entelektüellerin farklı zamanlarda sunduğu çok sayıda renk ve desenin değişik katmanları altında gizlenmiş olan bu özellikleri, artık temel şekli içinde incelemek mümkündür.

Çile, arınma ve sahip olma; rahip otoritesinin meşrulaştırılmasındaki bu üç temel ve kalıcı öğenin ortak bir özelliği vardır. Üç özellik de rahipliğin geri kalan gruptan ayrılığını ortaya koymakta ve açıklamakta; rahiplerin, rahip olmayanların ulaşamayacakları hangi bilgelik ya da beceriye sahip olduklarını belirtmektedir. Bu özellikler, rahiplere özgü yolları yüceltir, aynı şekilde rahiplik dışındaki gruba özgü yolları alçaltır; ayrıca, bu işlemlerin sonucu olarak ortaya çıkan egemenlik ilişkisini, bir hizmet etme ve kendini feda etme ilişkisi olarak sunar.

Üç özelliğe de tarih boyunca çeşitli kılıklar altında rastlanmıştır (ve hâlâ rastlanmaktadır). Dönemin önde gelen modasına bağlı olarak, bedensel riyazet (asetizm) ve kendini kurban etmeye, keşişliğe özgü alçakgönüllülüğe, öğrenci yaşamının getirdiği uzun süreli sefaletlere -eğlenceden yoksun ve tüketim toplumunun sunabileceği zevklerden yararlanmayan bir varoluş biçimi– yapılan göndermelerde "çile kuramı"nı görebiliriz. "Tabu ve arınma" yönü özel bir gayretle işlenip, geliştirilmiştir: Tabu ve arınmanın sonsuz envanteri, antik yazarların cinsel perhizinden, Romantik dönem sanatçılarının bohemciliğine, çağdaş bilim adamlarındaki "değer yargılarından bağımsızlık" ve ideolojik bağlanıma girmeme ediminden, Husserlci kesinlik arayıcılarının "aşkın indirgeme" şeklindeki kendilerine yönelik şiddetine kadar uzanır. Tüm çağlarda (ancak en çok modern

6. Radin, *Primitive Religion*, ss. 131-2.

dünyada) bu yön, bilim adamlarına, dışarıdan müdahalelerin saf olmadığının ve potansiyel olarak bozucu etkide bulunabileceğinin düşünüldüğü ve müdahale edenleri uzakta tutmak için pratik önlemlerin geliştirildiği bir dereceye kadar kurumsallaşmış bir tecridi getirmiştir. "Sahip olma" yönü belki de kurumsallaşmaya en dirençli yöndür; ancak, mesleki bir mitos olarak hiçbir zaman terk edilmemiştir. Mesleki kariyerlerinin başlangıcında, dinsel ya da dindışı alanlarda çalışan bilim adamları kendilerini mutlak olarak ve yalnızca bilginin peşinden gitmeye ve bu arayıştan kaynaklanan becerilerinin geliştirilmesine adayacaklarına yemin ederler; buna karşılık, meslekler konumlarını, bunun tam da kendi konumları olduğunu ve ancak bu konumda bulunabileceklerini ısrarla vurgulayarak savunurlar.

Fedakârlığın şanı ve asaleti, fedakârlık sayesinde elde edilen bilgiye de yansır. Araçlar ile ürünler birbirlerini yüceltir ve bir kez bu süreç başladıktan sonra, birbirlerinin otoritesini pekiştirip, karşılıklı olarak birbirlerine haklılık kazandırırlar. Sonuçta, ikisi de kendilerinin geçerlilik sınaması olarak gösterdikleri toplumsal talepten bir ölçüde bağımsız hale gelirler. "Formüller", lekesiz bir şöhret edinirler; çünkü bunlar, yetenek ve iradelerinin elvermemesi nedeniyle sıradan insanların sürdüremeyeceği bir yaşamı sürdüren "formül oluşturucular" tarafından kaleme alınmıştır. Öte yandan, formül oluşturucular, düzenli olarak son derece saygıdeğer formüller ortaya atmak suretiyle, daha önce edinmiş oldukları saygınlığı korurlar. Yüksek statü iddialarını bir temele oturtmak için artık formül oluşturucular ile formüllerin gereksindikleri tek şey birbirleridir.

Şu ana kadar söylediklerimizde (doğruyu söylemek gerekirse, biraz serbest bir biçimde), Paul Radin'in 1937 yılında yayımlanmış olan *Primitive Religion* (İlkel Din) adlı çalışmasından yararlandık. Yukarıdaki çözümlemede yer alan bazı daha radikal yorumların, Radin'in çalışmasının özünü değilse de sözünü aştığını kabul etsek bile, hiç kuşku yok ki *İlkel Din*, Radin'in kendi kendine kurulmuş, ancak sağlam bir biçimde kurumsallaşmış dinsel ya da dindışı, "ilkel" ya da modern "düşünürler" mitolojisini kırmak için gösterdiği yoğun çabanın ürünüdür ("ilkel"i çalışmasının nesnesi olarak, "modern"i ise çalışmasının öznesi olarak ele almıştır). Radin, düşünürlerin hareketine geçerlilik kazandıran, ancak mitosun bire bir iletisiyle yok

sayılmaya mahkûm edilmiş toplumsal ilişkiyi açığa çıkarmayı istiyordu. *İlkel Din*'i, Radin'in ondan on yıl önce yayımladığı *Primitive Man as Philosopher* (Felsefeci Olarak İlkel İnsan) adlı yapıtı ile karşılaştırdığımızda, bunun ne denli büyük bir çabayı gerektirdiği açıklık kazanmaktadır. *Felsefeci Olarak İlkel İnsan* yayımlandığında, Radin *İlkel Din*'de kullandığı malzemenin çoğuna sahipti; buna karşın, iki kitapta varılan sonuçlar gerçekten de birbirine hiç benzememektedir.

Aşağıdaki uzun alıntı, *Felsefeci Olarak İlkel İnsan*'daki yorumun genel niteliğini aktarmaktadır:

> Geniş bir açıdan değerlendirildiğinde, eylem insanı nesneye yönelimlidir, öncelikle pratik sonuçlarla ilgilenir ve iç benliğinden gelen taleplerle güçlü duygulara karşı kayıtsızdır. Bunları bilir, ancak hemen bir yana bırakır; o talep ve duyguların eylemlerinde bir etki yaratmasına da, eylemlerini açıklamasına da izin vermez. Düşünüre gelince, gerçi o da kesinlikle pratik sonuçlar elde etmek arzusundadır ... ancak gene de tüm varlığıyla, kendi öznel durumlarını çözümlemeye oldukça fazla zaman harcama zorunluluğunu duyar ve bu öznel durumların gerek eylemleri üzerindeki, gerek geliştirdiği açıklamalar üzerindeki etkisine büyük bir önem verir.
>
> İlki dünyanın var olmasıyla ve olayların meydana gelmesiyle yetinir. Açıklamalar ikincil önemdedir. Karşısına çıkan ilk açıklamayı kabul etmeye hazırdır. Sonuçta, bu onu hiçbir biçimde ilgilendirmeyen bir meseledir. Bununla birlikte, belli bir tür açıklamayı, karşıtı bir başka açıklamaya yeğler. Bir dizi olay arasında salt mekanik bir ilişkinin özel olarak vurgulandığı bir açıklamayı tercih eder. Zihinsel ritminin belirleyici özelliğini ... aynı olayın sonsuz kez yinelenmesini istemesi oluşturur. Tekdüzelik onun için korkulacak bir şey değildir...
>
> Düşünürün ritmine gelince, onun ritmi tamamen farklıdır. [7]

Bu yorumda, düşünürler ile düşünür olmayanlar ("eylem insanları"), zihinsel eğilim ile yatkınlıkları arasındaki farklılığa bağlı olarak birbirinden ayrılmaktadırlar. Bu farklılık iki grup arasında bir ilişki kurmadığı gibi, böyle bir ilişkiyi göstermez de. Böyle betimlenen bir farklılıktan bir ilişki çıkarılabilirse, bu ancak ünlü Amerikalı psikiyatr Kurt Goldstein'ın yorumunda bir varsayım olarak ortaya koyduğu ilişki olabilir:

> Bütün ilkel toplumlarda iki tür insan ayırt edilebilir: [Radin'in] "düşünür olmayanlar" adını verdiği, toplum kurallarına sıkı sıkıya bağlı olarak yaşayanlar ile düşünenler, yani "düşünürler". Düşünürlerin sayısı az olabilir, ancak kabilede bü-

7. Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, Appleton, New York, 1927, ss. 231-3.

yük bir rol oynarlar; onlar, düşünür olmayanların genellikle herhangi bir eleştiri getirmeksizin devraldıkları kavramlara biçim verip, bu kavramları sistemler halinde düzenleyen kimselerdir.[8]

Radin'in on yıl sonra tarihsel sürecin, toplumsal savaşımın ve karmaşık bağımlılık ilişkisinin bir ürünü ve etmeni olarak değerlendireceği ayrım burada hâlâ mitolojik, "doğallaştı ılmış" kabuğu içinde durmaktadır. Olduklarından başka türlü olmak insanların elinden gelmez. Bazıları düşünmek üzere doğmuştur, bazıları ise çalışmak üzere. Çalışmak üzere doğanlar yazgılarından memnundurlar; aslına bakılırsa, günlük dertlerinin tekdüzeliği onlar açısından son derece uygun olup, endişeden uzak bir yaşam sü dürmelerini sağlar. Buna karşın, düşünürlerin düşünmemesi, şüpheci ve yaratıcı olmaması mümkün değildir. Onlarınki zorunlu olarakçok farklı bir yaşamdır – düşünür olmayanların öykünmeyi yeğlemeyecekleri bir yaşam. Düşünürler hayran olunacak ve saygı duyulacak kahramanlardır, ancak onlara öykünmemek gerekir. Buradan yapılacak çıkarsama, insanları böylesine belirgin farklılıklarla yaratan Doğa'nın, düşünürlerin özel niteliklerini onların ötekiler arasındaki özel konumlarıyla da bağlantılı hale getirmiş olduğudur.

Radin, antropologların ilkel kültür olarak değerlendirdikleri şeyin, aslında düşünürolmayanların "zihinsel ritmi"nin ifadesi olduğunu belirtir. İlkelliğin kendi kendini tanımlayan, yorumbilgisel açıdan kendi içine kapalı ve kendine yeterli olduğunu; yani kavramın ancak gösterdiği varlıkların özniteliklerine göndermede bulunarak tam anlamıyla açıklanabileceğini öne sürer. Burada entelektüelin "mitolojik" tanımıyla nedensel olarak ilişkili bir başka mistifikasyon ile karşılaşıyoruz. Söz konusu mitolojik tanım, yapılan ayrımın tarihsel niteliğini, onun içerdiği çatışmaları ve yukarıda gösterildiği üzere entelektüellerin öne çıkışını gizemli hale getirmekle kalmıyor, aynı zamanda bunun sonucu olan karşıtlığın işlediği yönü tersine çeviriyor. İlkelliği karşıtlığın belirgin olmayan yanı olarak, dolayısıyla öteki yanı da (sözde ilkinin bazı özelliklerinin olumsuzlanması olarak türetilen, yani ilkel olmayan yanı) belirgin yan olarak sunuyor. Bu ge-

8. Kurt Goldstein, "Concerning the Concept of 'Primitivity' ", Stanley Diamond (yay. haz.), *Culture in History* içinde, Paul Radin'in onuruna denemeler, New York, 1960, ss. 111-12.

rek sosyolojik açıdan (karşıtlarını kendi olumsuzlanmaları olarak tanımlayanlar, ilkel olmayanlardır, yani entelektüellerdir; bunun tersi söz konusu değildir), gerekse semantik açıdan (ilkelliğin anlamı, öteki yanı niteleyen bazı özniteliklerin yokluğudur; ilkel olanın karşısında bulunan her ne ise onun anlamı olumludur – daha sonraöteki yanda bulunmadığı belirtilecek olan özelliklerden kurulmuştur) bir tersine çevirme işlemidir. Entelektüellerin, en azından belli bir ölçüde kendi bilincine varmış olarak ve statü oyunu için tasarlanmış birleşik bir stratejiyle, ayrı bir toplumsal oluşum olarak kurulması, toplumun bu mevkinin dışında bırakılan kesimine, kendine has özellikleri olan başlı başına bir varlık rolü vermektedir (bu özellikler tamamıyla "yokluklar"dan oluşsa da). Karşıtlığın altı çizilen tarafı ilkelliktir ve ilkel olan, entelektüellerin kendilerini kurmasının bir yan ürünü olarak oluşturulmuştur.

Bu nedenle ilkel kavramı, kavramın gösterdiği alanın dışında olan ve kendilerini o alanın dışında görenlerce türetilmiş göreli (daha doğrusu bağıntısal, yani kendi başına bir anlamı olmayan) bir kavramdır. Kavram, onun dışında kalanların kendileriyle ilgili imgelerini temel alarak oluşturulmuş; "dünyanın geri kalanını" göstermek üzere kurulmuştur.

Şunu belirtmemiz gerekiyor: İlkel kavramının bir başka kavramdan türetilmişliği ve bağıntısallığı hakkında yukarıda söylediklerimiz, bir egemenlik yapısının yeniden üretimini sağlayan etmenler olarak, iktidar asimetrisi kapsamında ortaya çıkan bütün bir kavramlar topluluğu için geçerlidir. Hangi özel egemenlik ya da toplumsal güç dağılımı boyutunun mesele edildiğine bağlı olarak, farklı kavramlar kullanılmıştır. Radin'in kullandığı biçimiyle ilkel kavramı, aile içindeki akrabalık bağlarını göstermektedir: Bu çoğunlukla, yalnızca Batılı (gelişmiş, ileri, karmaşık, uygar, vb.) toplum ile Batılı bakış açısından gözden geçirilmiş dünyanın kalanı arasındaki bölünme kapsamında kullanılan bir kavram olup, burada dünyanın "entelektüel olmayan" kesimini göstermekte ve böylece bir başka egemenlik yapısı bağlamında kullanılmaktadır. Paylaştıkları ortak özellikler yüzünden bu gruptaki kavramlar, en azından bir dereceye kadar birbirlerinin yerine geçebilmektedir. Anlamsal açıklık duygusunu zedelemeksizin birbirlerinin yerine geçebilmelerini olanaklı kılan şey, tabii ki tüm asimetrik güç dağılımlarındaki temel eşyapılı-

lıktır. Ancak daha ilginç olan nokta, açıklamanın en azından bir kısmını şu gerçekte bulabilmemizdir: Belirli bir kavramın yansıttığı ve hizmet ettiği egemenlik yapısı hangisi olursa olsun, bütün bu tür kavramlar bir bütün olarak yapının egemen tarafınca değil, entelektüel tarafınca türetilmekte, rafineleştirilmekte ya da mantıksal açıdan geliştirilmektedir. Entelektüellerin kendileriyle ilgili imgelerinin (daha doğrusu, özgül olarak entelektüel praksis tarzının şekil verdiği bilişsel eğilimin), güç asimetrisinin tüm yönlerinin dile getirilişinde etkisini göstermesi şaşırtıcı değildir.

Bu etki özellikle, başka açılardan birbirinden oldukça farklı olan hükmedilen grup ve kategoriler tanımlanırken hemen her zaman ve her yerde zihinsel eksikliklere gönderme yapılmasında görülebilir. İster hükmedilenlerin ilkel, geleneksel, gayri medeni olduğu yorumu yapılsın, ister yorumlanan kategori, Avrupalı olmayan kültürlerin, beyaz olmayan ırkların, alt tabakaların, kadınların, akıl sağlığı yerinde olmayanların, hastaların ya da suçluların oluşturduğu bir küme olsun; genel olarak zihin kapasitesinin düşüklüğü, özel olarak da ahlaki ilkelerin yeterince kavranamayışı ya da kendi hakkında düşünme ve kendini rasyonel olarak çözümleme eksikliği, tanımın hemen hemen değişmez bir biçimde öne çıkan öğeleridir. Böyle bir evrenselliğin bütünsel etkisi, bilginin tahta oturtulmasıdır; herhangi bir toplumsal üstünlüğün meşrulaştırılmasında merkezi rolü oynayan bilgi ise, özellikle güçlü bir biçimde entelektüel praksis tarzına özgü bir özelliktir. Aynı şekilde, her tür egemenlik ve üstünlük iddiası, dolaylı olarak da olsa, entelektüellerin kendi iktidar iddialarını temellendirdikleri etmenlere uymak zorundadır.

Artık bu çalışmada kullanacağımız biçimiyle entelektüel kavramının anlamını ortaya koymak ve entelektüellerin oluşturduğu toplumsal kategorinin geçmişini ve bugününü çözümlemede kullanılacak stratejiyi betimlemek için gerekli tüm öğeleri bir araya getirmiş bulunuyoruz.

Her şeyden önce, entelektüel kavramı bu çalışmada toplumdaki belirli bir insan kategorisine atfedilebilecek ya da isnat edilebilecek gerçek ya da varsayımsal özelliklere --doğuştan gelen nitelikler, elde edilmiş vasıflar ya da edinilmiş özellikler gibi-- göndermede bulunmamaktadır. Bu kitaptaki varsayımımız şudur: Entelektüeller kategorisi hiçbir zaman "tanımsal açıdan kendine yeterli" olmamıştır ve

asla olamaz; ayrıca, toplum içindeki konumunu ve rolünü açıklamak amacıyla, bizzat kategorinin özellikleri üzerinde odaklanmayı öngören günümüzdeki hiçbir tanım, meşrulaştırmalar düzeyini aşıp, meşrulaştırdığı toplumsal düzene varamaz. Bu tanımlar iktidar retoriğini kullandıkları için, gelişen, kategorinin kendisidir; günümüzdeki bu tür tanımlar, deyim yerindeyse "tartışma konusu edilen şeyi gerçeğin ta kendisi sanmaktadırlar."

İkincisi, biz burada bir "parmakla işaret etme" yöntemine dayanarak belli bir zamanda, belli bir toplumda, entelektüel kategorisine ait olduğu ileri sürülen ya da ona ait olduğu düşünülen becerileri, meşgaleleri, tavırları, biyografik özellikleri, vb. sıralayarak entelektüelin kolektif bir tanımını oluşturma yönündeki her tür girişimden kaçınıyoruz. Dahada radikal bir tutumla, hangi bireylerin ya da grupların "hâlâ" entelektüel kategorisinin birer parçasını "oluşturduğunu", hangilerinin bunu "kıl payı kaçırdıklarını" saptamaya yönelik siyasal açıdanönemli, ancak sosyolojik açıdan ikincil nitelikteki tartışmaya katılmaktan da kaçınıyoruz. Bizim görüşümüze göre, bu tartışma, ya "alanı kapatma" mücadelelerine hizmet etmesi amacıyla kategorinin bazı kesimlerince geliştirilen iktidar retoriğinin bir öğesidir ya da iktidar retoriği ile sosyolojik çözümlemeyi karıştıran, dışarıda kalanların çabalarının bir sonucudur. Bu durumda da, tartışılan konu çarenin yerine geçmektedir. Katılmayı reddettiğimiz tartışmanın ardında yatan şey, sürüp gitmekte olan siyasal mücadelelerin değişen görünümlerini kuramsal olarak önceden kestirebilme umududur; eğer mücadeleye katılanların kullanmayı yeğledikleri silahı –siyasal çözümleri konunun aslı ile ilgili kararlar olarak sunma– benimseyerek, bu mücadelenin sonucuna müdahale etme girişimi söz konusu değilse. Bunun yerine biz araştırmamızı, geniş toplum yapısı içindeki entelektüel kategorisini, böyle bir yapı içindeki bir "nokta", bir "yerleşim alanı" olarak belirleme göreviyle sınırlandırıyoruz; tüm sıradan yerleşim alanları gibi, üzerinde değişen bir nüfusun yaşadığı, işgallere, fetihlere ve yasal hak iddia etmelere açık bir yerleşim alanı.

Entelektüel kategorisini toplumsal biçimlenme içindeki yapısal bir öğe olarak ele alacağız: Kendi iç nitelikleriyle değil, böyle bir biçimlenmenin temsil ettiği bağımlılıklar sistemi içinde işgal ettiği yer ve bu biçimlenmenin yeniden üretimi ve gelişiminde oynadığı rol ile tanımlanan bir öğe olarak. Kategorinin sosyolojik anlamının, ancak

biçimlenmenin bir bütün olarak incelenmesi sayesinde elde edilebileceğini varsayıyoruz. Aynı zamanda şunu da varsaymaktayız: Entelektüel kategorisinin bir biçimlenmede yapısal bir öğe olarak belirmesi de, söz konusu biçimlenmenin anlaşılması –onu bir arada tutan karşılıklı bağımlılıkların doğasının ve gerek tutucu gerek yenilikçi yönleriyle onun yeniden üretimini sağlayan mekanizmanın anlaşılması– açısından son derece önemlidir. Entelektüel kategorisiyle ve bu kategorinin belirdiği biçimlenmelerle ilgili çözümlemeler, yorumbilgisel bir döngü içinde ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır.

Elbette, entelektüel kategorisinin yapısal öğe olarak yer aldığı biçimlenmelerin bir dizi özelliği olmak durumundadır.

Birincisi, söz konusu biçimlenmeyi oluşturanlar arasındaki önemli bir bağımlılık, bireylerin (tek başlarına ya da oluşturdukları gruplar halinde) yaşamlarını kendi başlarına sürdürmesini olanaksız kılan, toplumsal olarak üretilmiş yetisizliğe dayanmaktadır. Bireylerin yaşam etkinliklerindeki maddi veya manevi belli aşamalar, pratik ve düşünsel yönleri itibarıyla kendi denetimlerinin ötesinde olmak zorundadır, bu nedenle bir başkasının tavsiyesine, yardımına ya da aktif müdahalesine gerek duyarlar.

İkincisi, bu yetersizlik, "yardımcılar"ı belirsizliğin kaynaklarına yakın bir yere, dolayısıyla bir egemenlik konumuna yerleştirdiği için gerçek bir bağımlılığa yol açar. Ortaya çıkan şey, "pastoral" türden bir iktidardır; bu Michel Foucault'nun betimlemesiyle hükmedilenlerin "yararı için", onların çıkarlarını korumak adına, yaşamlarını uygun ve eksiksiz bir biçimde yürütebilmeleri amacıyla uygulanan egemenlik anlamına gelmektedir.

Üçüncüsü, hükmedilenlerde eksik olan (bu nedenle iktidarı pastoral bir iktidar durumuna getiren) şey, eylemlerinde bilgiyi kullanmak için gerekli bilgi ya da kaynaklardır. Aynı şekilde, hükmedenler bu eksik bilgiyi ellerinde bulundurur ya da bilginin dağıtımına aracılık edip onu denetlerler veya sahip oldukları bilgiyi uygulamak ve böyle bir uygulamanın ürünlerini paylaşmak için gerekli kaynaklara ulaşma olanağına sahiptirler. Dolayısıyla, hükmedenler bilge kişiler, öğretmenler ve uzmanlardır.

Dördüncüsü, egemenliklerinin şiddeti ve kapsamı, belli bir bilge kişiler, öğretmenler ya da uzmanlar grubunun hizmet verdiği bir alandaki bilgi yokluğunun neden olduğu belirsizlik ya da yoksunluk

duygusunun ne denli müzminleşmiş olduğuna bağlıdır. Daha önemli olanı, böyle bir belirsizlik ya da yoksunluk duygusunu yaratmak ya da yoğunlaştırmak, bir başka deyişle denetimleri altında tuttukları bilgi türünün toplumsal açıdan vazgeçilmez olmasını sağlamak o grubun becerisine bağlıdır.

Bununla birlikte, iki yorum daha gereklidir. İlki, yukarıda betimlediğimiz bağımlılık ve egemenlik türü, bir biçimlenmeyi oluşturan ve onun yeniden üretimini denetleyen tek bağımlılık ve egemenlik türü değildir. Yaşam uğraşı üzerindeki denetim eksikliği, bilginin iktidarından başka egemenlik türlerinin ortaya çıkmasına neden olur (bunların en bilinen ve en kötü şöhretli örnekleri, üretim araçları üzerindeki iktidar ile tüketim araçlarına erişim üzerindeki iktidardır). Bu yüzden, entelektüel kategorisiyle ilgili çözümleme, yalnızca bir yandaentelektüeller ile öte yanda "bilgi hizmetleri müşterileri" arasındaki ilişkinin incelenmesini değil, aynı zamanda çeşitli, karşılıklı olarak özerk egemenlik boyutları ile bunların ürettiği toplumsal kategoriler arasında rekabet halindeki ilişkilerin oluşturduğu karmaşık ağın incelenmesini gerekli kılar. İkincisi, yukarıda entelektüel kategorisini çözümlemek için ortaya koyduğumuz "biçimlenişler yöntemi"ni, "küresel toplum" adını verdiğimiz şeyle sınırlı kalmayacak şekilde genel terimlerle açıkladık. Bu yöntem, tek bir sınıfın, örgütlü grubun ya da toplumsal yaşamın işlevsel alanının biçimlenmesi içine yerleştirilebilecek kategorinin daha küçük kesimlerinin incelenmesi için aynı derecede yararlı görünmektedir.

2

Les Philosophes: Arketip ve Ütopya

Kolektif bir ad olarak "entelektüeller" sözcüğünün kökeni görece yakın bir tarihe dayanır. Kimi zaman Clemenceau'ya, kimi zaman da Dreyfus davasına kamusal karşı çıkışın altına imza atanlara mal edilir; ancak her halükârda, sözcüğe on dokuzuncu yüzyılın sonlarından önce rastlanmamaktadır. Başlangıçta bu yeni terim, başka türlü karşılaşmaları pek olası olmayan, iş birliğine gitmeleri daha da az olası, kendi mesleki görevlerini yerine getiren oldukça farklı uğraşlardan ve toplumsal konumlardan kadınlarla erkeklerin birliğini sağlama yönünde bir girişimdi: Bilim adamları, siyasetçiler, yazarlar, sanatçılar, felsefeciler, hukukçular, mimarlar, üst düzey mühendisler. Yeni terimin belli belirsiz işaret ettiği birleştirici öğe, tüm bu uğraşlarda zihnin oynadığı merkezi roldü. Hepsinin zihinle olan yakın bağlantısı bu kadınlarla erkekleri nüfusun geri kalanından ayrı bir yere koymakla kalmıyor, aynı zamanda onların hak ve ödevlerinde belli bir benzerliği belirliyordu. En önemlisi, entelektüel rolleri üstlenenlere, partizan bölünmelerin ve sıradan hizipçi çıkarların üzerinde kalarak, ulusa Akıl adına seslenme hakkını (ve ödevini) veriyordu. Aynı zamanda, onların söylediklerine, ancak böyle bir sözcülüğün sağlayabileceği mutlak doğruluğu ve ahlaki otoriteyi ekliyordu.

Sosyolojik açıdan hayli ilginç olan ve bir başka incelemenin konusu olmayı hak eden nokta, böyle ortak bir statü ve amaç birlikteliğinin, Aklın eski birliğinin ileri derecede bir çözülme sürecine girdiği bir zamanda oluşturulmuş olmasıdır. Bilimsel, ahlaki ve estetik söylemlerin kesin bir biçimde birbirinden ayrılması, modernitenin

merkezi özelliklerinden biriydi. Entelektüel kavramı türetildiğinde, bu alanların özerkliği, artık dönüştürülmesi olanaksız bir noktaya ulaşmıştı. Habermas'ın deyişiyle "Birbirinden giderek uzaklaşan söylem evrenlerinin çoğul bir nitelik kazanması, özgül olarak modern deneyimin getirdiği bir şeydir ... Şimdi bu deneyimin hiç yaşanmamış olmasını dileyemeyiz; ancak onu yadsıyabiliriz..."[1] Görünüşte, tüm rasyonel düşüncelerde örtük olarak bulunan bazı ortak varsayımlar, süreçler ya da etkiler adına bu deneyim yadsınmıştır da, üstelik tekrar tekrar yadsınmıştır. Normal olarak farklı ve birbiriyle ilgisi olmayan söylemler için ortak bir ad türetme (ve bunu kesin olarak benimseme), bir yüzyıldan fazla bir süredir devam eden ve göründüğü kadarıyla geri döndürülmesi olanaksız olan bir süreci yadsıma (aslında belki de hiç yaşanmamış olmasını dileme) yönünde görkemli bir girişimdi, ancak bu yöndeki tek girişim değildi.

Çözülme olgusu, rasyonel söylemdeki üç yönlü bölünmeden ibaret değildir. Yeni söylemler de başlangıçtaki gerçek ya da hayali birliklerinden bu yana uzun bir aşamadan geçmişlerdir. Gerekli çabayı gösteren her "zeki insanın", yaşadığı dönemdeki bilgilerin tümüne hâkim olmayı ve okullar ile kitapların sunabileceği her şey hakkında (ya da en azından bilgiye dayalı bir görüşe sahip olmaya değecek her şey hakkında) bilgiye dayalı bir görüş geliştirmeyi umabileceği günler geçen yüzyılın başlarında sonaermiştir. O zamandan bu yana nesnel olarak mevcut bilgi, öznel olarak özümsenmiş bilgiden (gerçek ya da olası) ayrılmıştır. Rasyonel düşüncenin sözde birliği, bilgi üretimini gerçekleştirenler arasındaki karşılıklı işbirliği meselesi olmaktan çıkmıştır; böyle bir birlik varsayımsal olarak oluşturulabilirdi, ancak bunu denetleyecek hiçbir pratik araç yoktu. Böyle bir birliğin varlığı ya da yokluğu tümevarımsal yoldan sınanamazdı; ancak -o da sınırlı bir yetkiyle olmak kaydıyla- bu birlikten isnat yoluyla sözedilebilirdi.

Böyle birçok isnat arasında, kolektif "entelektüeller" adının türetimi (ve daha sonraki birçok kullanımı) özel bir yer tutmaktadır. Her adlandırma böler, ancak entelektüellerin bir grup olarak ayrılmasının ima ettiği bölünme, zeki, düşünen, eğitimli, seçkin aydın

1. Richard J. Bernstein (yay. haz.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, Oxford, 1985, s. 192.

kategorisinin sınırlarını aşan bir bölünmedir. Sessiz bir biçimde, bir yüzyıldan fazla bir süredir varlığını sürdüren katı iş bölümünü kabul etmektedir. Ancak bu kategori, "başlı başına düşünürler" –işlev ya da çıkarla bağlantılı herhangi bir kaygının kirletmediği fikirler için ve bu fikirlerle yaşayan insanlar; Akıl ve evrensel ahlaki ilkeler adına toplumun geri kalanına (eğitimli seçkin kesimin diğer kısımları da dahil) seslenme yeteneğini ve hakkını koruyan insanlar– hayaletini, uzmanların oluşturduğu parçalanmış alanın üzerine çıkarır. Bu insanlardan her birinin bir mesleği ya da bir uğraşı vardır, her biri işlevsel olarak bir uzman gruba dahildir. Ancak bunun ötesinde, kadın veya erkek her birey, kendisini Aklın ve ahlakın sesinin bozulmamış ve çarpıtılmamış olarak işitildiği bir başka, daha genel bir düzeye çıkarır. Böyle bir kendini yüceltme, olasılıkla bazı mesleklerde diğer mesleklere oranla daha kolaydır ve olma olasılığı yüksektir; gene de genellikle tamamen olağan işlevlerce belirlenmez. Sonuçta bu bir karar verme ve bağlanma sorunudur. İnsanın "entelektüel" etiketini ve bunun yanında grubun öteki üyelerinin üstlenmeye razı oldukları yükümlülükleri kabul etmesi, kendi içinde böyle bir bağlanmanın sonucudur. "Entelektüel olanlar"ı entelektüel olmayanlardan ayırma ve entelektüellikle bağlantılı mesleklerin, uğraşıların ya da akademik başarıların adlarını sıralayarak, grup için "nesnel" bir sınır çizme girişimi anlamsızdır ve daha baştan başarısız olmaya mahkûmdur.

Entelektüel kavramı bir toplanma çağrısı olarak ve geçmişin gerçekleştirilememiş iddialarını yeniden canlandırma girişimi olarak türetilmişti. Bir toplanma çağrısı olarak, yirminci yüzyılın başında, kamu sözcük dağarcığında kendilerine yer verilmesi için haykıran daha önce adı duyulmamış ulusların çağrılarından farklı değildi; mesajlar, seçili bir yöne doğrultulmuş yayın yansıtıcıları ile geniş, açık bir toplumsal uzama gönderiliyordu, ancak mesajı alma henüz çok sayıdaki bireyin alıcıları açmak ya da kapamak için verecekleri kararlara bağlıydı. Deyim yerindeyse, bunun bir propaganda edimi olması amaçlanmıştı. Görünüşte mesaj, hedeflenen alıcının zaten sahip olduğu niteliklere göndermede bulunuyordu; gerçekte, gelecek için arzulanan güdüleri ve eylemleri çağrıştırıyordu. Geçmişin engellenmiş umutlarını yeniden isteme girişimi olarak yeni kavram, doktorların, bilim adamlarının, mühendislerin, toprak beylerinin, rahiplerin ve

yazarların mutlu *les philosophes* ailesine mensup olduğu, birbirlerinin yapıtlarını okuduğu, birbirleriyle konuştuğu ve insan soyunun yargıcı, yol göstericisi ve vicdanı olarak kolektif sorumluluklar paylaştığı o olağanüstü coşku ve vaat dolu zamanların bir yüzyıllık anısına sesleniyordu. Yeni türetilen kavram, bu ikinci anlamıyla geleceği de hedef alıyordu: Gerçek mesaj, geçmişte kalan ve hızla geri çekilen zamanların ruhunu ya da daha çok, artık tanınmayacak ölçüde değişikliğe uğramış bir dünyada, geriye bakarak o zamanlara yansıtılan ruhu yeniden yakalamanın olanaklı olduğunu iletiyordu. Bu, zeki ve eğitimli kimseler arasındaki kopmuş iletişimi kurma, çok sayıdaki uzmanlaşmış söylemi birleştiren ortak bir söylemi yeniden ya da baştan yaratma ve bu temel üzerine paylaşılan bir amaç ile ortak sorumluluğu oturtma olanağıydı. Bu sorumluluk, ancak paylaşıldığı zaman, *les philosophes*'un elde ettiği toplumsal etki konumuyla karşılaştırılabilecek bir konuma hak kazanacaktı.

Tarihçi, on sekizinci yüzyılın felsefecilerinden yirminci yüzyılın eğitimli uzmanlarına varan dolambaçlı yol hakkında ne derse desin ve bu sürecin süreceği ya da sürmeyeceği konusundaki hükmü ne olursa olsun, bizim konumuzla en doğrudan ilişkili olgu, modern entelektüellerin kendilerini kurma süreci içinde *les philosophes* grubunun elle tutulur varlığıdır. Onların anısı, onların mitosu, onların idealleştirilmiş (bugünkü düşlerin geçmişin aynasında yansıması olarak görülen) imgesi, entelektüellerin kendini kurma girişiminde başlı başına çok önemli bir etkendir. *Les philosophes*'un hatırlanan ya da geriye dönük olarak yorumlanan tarzı ve rolü, tutkuların ve başarıların ölçüldüğü, eleştirildiği ve düzeltildiği standart olarak, "aktif ütopya" olarak işlev görmektedir. Tahmin edileceği gibi, modern entelektüellerin kendilerini bir araya toplayışlarında orijinal terim *les philosophes*'un doğrudan kullanılmamasının tek nedeni, felsefenin aradan geçen süre içinde, sınırları daha dar olarak çizilen, bir uzmanlık uğraşı haline gelmiş olmasıdır; onun sahasından ortaya atılan bir birleşme çağrısı kaçınılmaz olarak bir emperyalizm alıştırması olarak yorumlanır ve bu yoruma bağlı olarak dirençle ya da istihzayla karşılanırdı (aslında, sık sık böyle karşılanmıştır da). "Entelektüeller" fikrinin, en azından Aydınlanma çağının felsefecilerine onca doğal görünen bir *jeu sans frontiers* [sınırsız oyun] duygusunu yeniden canlandırma şansı vardı. O nedenle, bizim zamanımızdaki

entelektüeller fikrinin arkasında yatan bu modeli keşfetmek ve mümkün olduğu ölçüde açığa çıkarmak üzere şimdi *les philosophes*'a dönmemiz gerekiyor.

Les philosophes bir "düşünce okulu" değildi. Gerçekten de, *philosophe*'lardan birinin yazdığı her önerme ya da pozitif gözlem için, bir başka *philosophe*'un yazılarında ya da aynı yazarın bir başka yapıtında buna karşı çıkan bir önerme ya da gözlem vardı. *Philosophe*'ları birleştiren ve onların güçlük çekmeksizin hem birbirleriyle iletişim kurmalarını hem de ortak bir amaca katkıda bulunmalarını sağlayan bir "paradigma" (Kuhn'un kullandığı anlamda) oluşturmak hayli güçtür. Yaşamlarının ve yetişme tarzlarının ortak olmasına gelince, böyle bir şey söz konusu değildi. Bir yüzyıl sonraki Rus *raznoçintsi* gibi, *les philosophes* arasında da her durumdan ve toplumsal konumdan insanlar yer almaktaydı (belki bir tek en alt konumda olanlar dışında). Onları bir araya getiren şey, mizaçlarındaki ya da beğenilerindeki benzerlik de değildi; diğer açılardan olduğu gibi bu açıdan da onları birbirinden ayıran şeylerin sayısı, birleştiren şeylerin sayısından çok daha fazlaydı.

Gene de, insanlık tarihinde, on sekizinci yüzyılın üçüncü çeyreğinde Fransa'daki *les philosophes* grubuyla karşılaştırılabilecek, toplumun eğitimli ve düşünen kesiminin birlik ve bütünlük içinde bir grup olarak görüldüğü –gerek kendilerince gerek başkalarınca– zamanlar ve yerler (eğer varsa) azdır. Onları birleştiren, o zaman onların gördüğü, bilincinde olduğu ve daha sonraki bir çağın canlı belleğinin güçlü bir biçimde pekiştirdiği şey neydi? Tek, ancak güçlü ve belirleyici birleştirici etmenin, *les philosophes*'un yaptıkları işte, hatta onu yapış tarzlarında değil, yapma ediminin amaç ve öneminde aranması gerektiğini öne süreceğim. Bu edime amaç ve önem isnat edenler bizatihi *philosophe*'lardı; ancak aynı zamanda ve daha önemli olarak, bu edime o amaç ve önemi veren, siyasal tarihle kısa ancak görkemli ve unutulmaz bir örtüşmeydi. *Les philosophes*'un canlı tarihsel bellekte (felsefelerinden çok) kalıcı varlığı –aktif bir ütopya, hâlâ gerçekleştirilmeyi bekleyen bir vaat, bir kendini tanımlama örüntüsü, iyi toplum tasarıları için bir ufuk olarak– benzersiz koşulların ürünüdür; ancak kısmen *philosophe*'ların yaptıkları şeylerle belirlenmiştir; en azından, aynı ölçüde, belki daha da çok, kısa devre yaparak bilgi ile iktidarı bir anda birbirine bağlayan koşullarca belir-

lenmiştir.

Bunlar arasında sayılabilecek çok sayıda koşul var. Hiçbiri yalnızca Fransa'ya özgü değildi; hiçbiri süre açısından yüzyılın o yirmi beş yıllık dönemiyle sınırlı olmadı. Ne var ki, hepsi bir arada ancak tek bir yerde ve çok kısa bir süre için belirdi. Benzersiz olan –öncülü bulunmayan ve bugüne dek yinelenmeyen– şey, bunların buluşmasıydı.

Birincisi, mutlakiyetçi monarşi olgunluğa erişmek üzereydi: zaaflarını olduğu kadar güçlü yönlerini, yaşar kalmasının henüz yerine getirilmemiş gerekleriyle, henüz tüketilmemiş devrimci potansiyelini de açığa vuracak şekilde.

İkincisi, eski yönetici sınıfın, yani soyluların yok olma noktasına gelmesiydi; bu, toplumsal düzenin yeniden üretimi için vazgeçilmez olarak değerlendirilen etmenler arasında iki büyük boşluk bıraktı: Bunları doldurmak üzere yeni bir toplumsal denetim kavramı ile siyasal otoritenin meşrulaştırılması için yeni bir formül gerekiyordu.

Üçüncüsü, soylu sınıf, boşalan siyasal alanda hak iddia edecek kadar güçlü yeni bir toplumsal güç belirmeden çok önce, siyasal önemini yitirmişti. Deyim yerindeyse, siyasal sınıfın giysisi açık artırmaya çıkarılmıştı ve birbiriyle yarışacak tekliflere açıktı. Bunlar radikal teklifler olabilirdi; tekliflerin, hiç kimsenin yerleşik çıkarlarına uygun olması gerekmiyordu.

Dördüncüsü, Fransız *philosophe*'ların ayırt edici niteliği, "toplumda onlara özellikle uygun, geleneksel bir statülerinin ya da belirli bir işlevlerinin bulunmayışıydı. Almanya'da, Aydınlanma'nın temsilcileri çoğunlukla üniversite profesörleri ya da devlet görevlileriydi. Genel olarak Protestan ülkelerde, bu kişiler çoğunlukla ruhban sınıfından geliyordu. Ancak Fransa'da, bu geleneksel uğraşlardan hiçbiri *philosophe*'ları, bütün toplumun bağımsız entelektüelleri oldukları şeklindeki özimgelerinden uzaklaştıramadı".[2]

Beşincisi, hiçbir kuruma bağlı olmamalarına ve ihtilaf yaratacak hiçbir bağlılıkları bulunmamasına karşın, *les philosophes* yalnızca bir bireyler topluluğu olmanın ötesinde bir şeydi. *Les philosophes*

2. Leonard Krieger, *Kings and Philosophers 1689-1789*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1971, s. 174.

yoğun bir iletişim ağıyla birbirine bağlı, sıkı sıkıya kenetlenmiş bir grup oluşturuyordu: *la république des lettres, les sociétés de pensée* [düşünce toplumları], kulüpler, yoğun yazışmalar, karşılıklı eleştiriler, karşılıklı ziyaretler, Voltaire'in Ferney'deki evinde kendi papalık mahkemeleri, jüri makamında düşüncenin oturduğu kendi yargı ve ceza sistemleri. Onlar bir gruptu, özerk bir grup: Düşünceyi, yazıyı, konuşmayı ve genelde dili, öteki tüm toplumsal bağların yerine geçecek bir toplumsal bağ olarak gündeme getiren bir grup.

Altıncısı, *la république des lettres*'in oluşturulması bundan daha uygun bir zamanda gerçekleşemezdi. Bu bir idare, organizasyon ve işletme yüzyılıydı; alışkanlıkların yasama nesnesi haline geldiği ve bir yaşam tarzının kültür olarak sorunsallaştırıldığı bir yüzyıl; özel yaşam ile kamu arasındaki eski sınırları radikal bir biçimde yeniden çizen ve kamunun boyutunu daha önce görülmemiş oranda genişleten bir yüzyıl; daha önce doğal bir biçimde ve pratik yöntemlerle yapılmış olan şeyleri yapmak için *know-how*'a, becerilere, uzmanlığa gereksinim duyan bir yüzyıl; iktidarın bilgiyi gereksindiği ve aradığı bir yüzyıl.

Bu koşullar listesinin eksiksiz olduğunu öne sürecek değilim. Elbette, bunlara birkaç başka koşul eklenebilir; herhangi bir erken dönem modern Fransa tarihçisi (ben onlardan biri değilim), bu ülkeyi o dönemde diğer dönemlerden ve başka ülkelerden ayıran diğer, belki oldukça çarpıcı noktaları belirlemekte güçlük çekmeyecektir. Ancak gene de yukarıda sunduğumuz liste bizim amacımız açısından yeterli görünüyor, çünkü şu andaki biçimiyle bile; başka ülkelerin ya da zamanların birbiri ardı sıra yaşadığı ya da hiç yaşamadığı sorunların bir araya gelmesi, yoğunlaşması ve birbiriyle karşı karşıya gelmesinin yarattığı gerginlik dolu tarihsel durum duygusunu aktarıyor; ayrıca, iktidar/bilgi bileşkesinin kalıcı bir tortusunu oluşturduğu bu olağanüstü tarihsel süreci açıklayacak "çekme" ve "itme" etmenlerini içeriyor.

Tarih literatüründe mutlakiyetçiliğin yükselmesi olarak anlatılan olgu, –sosyolojik açıdan– toprak mülkiyet hakları ile idari görevler arasında bağlantı kuran feodal ilkenin gücünü yitirmesinden sonra ya da onunla eşzamanlı olarak, siyasal erkin yeniden etkin bir biçimde düzenlenmesi süreciydi. Erk toprak sahiplerinin elinden çıktı; mülkiyetini ve zenginliğini korumakla birlikte aristokrasi "siyasal sı-

nıf" olarak rolünü yitirdi; her halükârda, soyluların "hakları gereği", topraklarının mirasının bir kısmı olarak, siyasal erk hiyerarşisinde biryer edinmeleri son buldu. Toprak sahiplerinden alınan erk tepede yeniden toplandı. Mutlak monark, cebir araçlarının tekelini talep etmesiyle ayırt edilen Weberci "modern devlet"in ilk örneğiydi; ülkede yaşayan herkesin yalnızca, aynı monarşinin koyduğu kurallarca uygulanan monarşinin cebri güçlerine bağımlı kılınması, bu kimseleri feodal tebaalıktan modern devletin yurttaşlarına ve böylece toplu hak ve ödevleri paylaşanlardan bireylere dönüştüren başlıca mekanizmaydı. Şimdi doğrudan bir bağımlılık hattı, birey yurttaşlar ile kralı birbirine bağlıyordu: Yurttaşın devlete karşı, devletin de yurttaşa karşı yükümlülükleri vardı; hep birlikte ve her biri ayrı ayrı. Yürütme organı mutlakiyetçi sistemin iki uç noktası arasında ne tür bir aracılık yaparsa yapsın, bunu ancak kralın onayı ya da buyruğu ile yapabiliyordu; tüm iktidar yukarıdan geliyordu.

Toprağa dayalı zümrelerin "depolitizasyonu", saraya daha önce hiçbir hükümetin karşılaşmamış olduğu -en azından aynı boyutta- bir görev yüklüyordu. Alexis de Tocqueville mutlakiyetin bu çok önemli, ancak önceden tahmin edilmemiş sonucunu belki de ilk vurgulayan kişidir. Fransa'da:

> lord, gücü elinden alınmış bulunduğundan, artık kendisini geleneksel zorunluluklarıyla bağımlı hissetmiyordu. Üstelik, lordların yerini yerel bir otorite, bir yoksullara yardım kurulu ya da bölge meclisi almış değildi ... [M]erkezi hükümet, bir ölçüde riskli bir biçimde, bu ödevin tek yükümlüsü olmayı kabul etti. Her yıl Kabine, kamu fonlarından alınan bir miktar parayı her bölgeye yoksullara yardım için tahsis etti ... Her yıl Kabine kendisinin belirlediği çeşitli yerlerde, yoksul köylülere düşük ücretle iş verilen düşkünler evlerinin kurulması için kararlar çıkardı.

Ancak yoksullara yardım, merkezi hükümetin ele alması gereken -ülkenin her yanına dağılmış- binlerce sorun arasında küçük bir meseleydi. Mutlakiyetçi monarşinin tekeline almak istediği iktidar araçları, cebir araçları ile sınırlı kalmıyordu.

> Devlet bakanları ülkede olan herşeyi yakından izlemeye ve Paris'ten akla gelebilecek her konuda kararlar çıkarmaya özel bir önem veriyorlardı. Zaman geçtikçe ve idari tekniğin etkililiği arttıkça, bu gözetim alışkanlığı merkezi hükümetin neredeyse bir saplantısı haline geldi.

Devletin bu yeni ve emsalsiz uğraşının kaçınılmaz sonucu, belirmekte olan siyasal sistemde aynı derecede emsalsiz bir "tepede yı-

ğılma"ydı. Merkezi devlet dairelerinin çapı ve etkisi hızla büyüdü. D'Argenson'un 1733'te gözlemlemiş olduğu gibi:

> bölüm başkanlarına yüklenen görevler korkunç boyutlardadır. Her şey onların ellerinden geçmekte, ne yapılacağına yalnızca onlar kararvermekte ve bilgileri yetkileri oranında kapsamlı olmadığında, işleri personelin daha alt düzeydeki memurlarına bırakmak zorunda kalmaktadırlar, bu da söz konusu memurların ülkenin gerçek yöneticileri durumuna gelmeleri sonucunu doğurmuştur. [3]

Bu kişilerin karşı karşıya olduğu görevlerin büyüklüğü, mutlakiyetçi yönetimin olağandışı güçlerinin de, korkunç zaaflarının da nedeniydi. O dönemde yaşayan bir gözlemci açısından elde tutulan iktidarlar şaşırtıcı görünmüş olmalı: Yerel farklılıkları ezerek ve tüm ülkeye bağlayıcı evrensel standartlar koyarak, son derece büyük bir toprak adına yasama yetkisi olan bir hükümet; üstelik, yaşamın daha önce hiçbir zaman yasamaya ve harici idareye bağımlı olmamış alanlarına ulaşan -dolayısıyla, göründüğü kadarıyla, yasa koyucunun iradesinin kısıtlamalarla karşılaşmadığı, serbest, işgal edilmemiş, siyasal olarak bir tür sahipsiz bölgede iş gören– iktidarlar. Bu bakir siyaset topraklarında, en azından kral Tanrı rolünü oynuyordu; görevi, insan toplumunu "yoktan" var etmekten daha az bir görev değildi. Helvetius'un bu konuda herhangi bir kuşkusu yoktu: "Yasalara kim biçim verecek? Aydın despotlar!"[4] Turgot ise XVI. Louis'ye şunu öneriyordu: "Değişikliğin adil, yararlı ve verimli olduğuna kanaat getirdiğinizde, hiçbir şey sizi onların oluşturduğu yasalarla onayladıkları kurumları değiştirmekten alıkoymamalıdır."[5] Mutlak iktidar, toplumu, sömürgeleştirilecek, yasalar konulacak, seçilmiş bir örüntüde birleştirilecek bir ıssız toprak gibi gören bir iktidardı.

Bu gerçekten masallara özgü güç imgesi mutlakiyetçi madalyonun bir yüzü idiyse, zaafları da madalyonun öteki yüzüydü. Aslında, bunlar bir bütünün ayrılmaz parçalarıydı. Boş bir alan üzerine bir yapı kurmak, cesur, ancak dikkatlice oluşturulmuş bir tasarımı gerektiriyordu; bu görev daha önce hiç gündeme gelmemiş olduğun-

3. Alexis de Tocqueville, *The Ancient Regime and the French Revolution*, çev. Stuart Gilbert, Collins, New York, 1976, s. 69, 88, 89.

4. Krş. John Passmore, *The Perfectibility of Man*, Duckworth, Londra, 1972, s. 173.

5. Krş. A. Lentin, *Enlightened Absolutism, A Documentary Sourcebook*, Avero, Newcastle, 1985, s.15.

dan böyle bir tasarım da yoktu. Olasılıkla, görev olağanüstü olduğu gibi tasarım da olağanüstü olacaktı – bu yüzden, çok uzun süre önce su imparatorluklarında tek-amaçlı bir koordinasyonu sağlamak için kullanılan teknikten çok daha güçlü bir idare tekniği gerektiriyordu. İcat edildiğinde bu teknik, feodalizmin hiyerarşik, aşamalı iktidar yapısının hiçbir zaman gerek duymadığı ve zaten mevcut olmayan bir ölçekte, bilgi toplama, saklama ve işleme gereksinimi duyacaktı. Ancak işin hiçbir yönü –tasarımı oluşturmak, tekniği ve onun uygulamasını geliştirmek, gerekli bilgiyi idare etmek– geleneksel becerilere ya da alışılagelmiş kurumlara dayanarak gerçekleştirilemezdi. Eski alışkanlıkların ve toplumsal becerilerin belirleyici yönü, yeni düzenin önünde duran çok sayıdaki engel arasında yer almalarıydı. Zorunlu olarak, bunlar kamu çıkarına (yani, yeni düzene) karşı tarafgir ve bencil yaşam biçimlerini savunan batıl inançlar ya da önyargılar olarak algılanıyordu. Bu nedenle, yeni becerilere ve bu tür becerileri olan seçkin bir tabakaya gerek vardı: Eski ayrıcalık mekanizmalarına bağlı olmayan, dolayısıyla yörelerin ya da zümrelerin yozlaşan çıkarlarının üzerine çıkabilecek bir tabaka.

Bu tür becerileri üretme ve yeni seçkin bir tabakaya dönüşme ihtimali en az olan kesim toprak sahibi soylulardı; de Tocqueville'in belirttiği üzere "feodalizm çağında, bu sınıf herkesin şimdi hükümeti gördüğü gibi görülüyordu ... [D]üzeni koruyor, adalet dağıtıyor, yasaların uygulanmasını sağlıyor, baskı görenlerin yardımına koşuyor ve herkesin çıkarlarını gözetiyordu".[6] Soylular yönetiminin devredilemez bir yönü, idari yetkinin, soylu kişinin sahip olduğu toprak ölçeğine indirgenmiş olmasıydı. Aristokratik yönetim, ancak toplum federe bölgeler halinde parçalanmış kaldığı ölçüde toplumun yeniden üretimini sağlayabilirdi. Toprak sahibi aristokrasinin hükümet etme ufku ve idari gayreti, kendi mülkiyet haklarıyla sıkı sıkıya bağlıydı ve mülkiyet haklarının sınırlarıyla belirleniyordu. Merkezi bir hükümet ile soylulara ait toprakların sınırlarını aşan merkezi bir hukuk sisteminin hizmetinde kullanılabilecek kendilerine has bir kurumları ve yeterli esneklikleri yoktu.

Yakınlarda yapılan bir çalışmada Ellery Schalk'ın belirttiğine göre, Fransız tarihinde modern dönemin başlangıcında soyluluk "bir

6. de Tocqueville, *The Ancient Regime*, s. 60.

insanın miras yoluyla devraldığı bir şey olarak değil, daha çok bir meslek ya da bir işlev –birinin yaptığı bir şey–olarak görülüyordu".[7] Gerçekten de, Schalk soyluluğun aynı zamanda her iki şey olarak –birbiriyle yakın bağlantı içinde– algılandığını (ve soyluların kendilerini öyle algıladıklarını) kuşkuya yer bırakmayacak biçimde gösteren çok sayıda kanıt derlemiştir. "Miras yoluyla devralma" ve "yapma" arasındaki bunca yakın, bölünmez birlik, soyluluğun imgesinin ve meşrulaştırma formülünün en çarpıcı özelliğiydi. Aristokratik yükseliş çağının sonunu belirleyen ve yeni bir seçkin zümre için yolu açan şey, ikisi arasında seçim yapmak zorunluluğu ve "miras yoluyla devralma"yı, "yapma" olmaksızın (ve er geç bunun tersini de) algılayabilme olanağıydı.

Soylu sınıf, erken modern çağa "savaşçı sınıf" olarak girmiştir. Askeri mesleğin, soylu ailelerin üyelerince yerine getirilmesi ve onların tekelinde olması sayesinde, iki kavram, her ikisinin gösterdiği insanlar grubu birbiriyle örtüştüğü sürece eşanlamlı olarak kalmıştır. Erken modern dönem yazılarında bu eşanlamlılık dile getirilmekte, tartışılmakta ve savunulmaktadır – bu, gerçekleşmek üzere olan kopmanın tehdit edici bir göstergesidir. On altı yüzyıl boyunca, aristokratik meşruluk söylemi *race* [soy] ve *vertu* [erdem] kavramları çevresinde kurulmuştur; ilki, daha sonra "şecere" olarak bilinen şeyi göstermektedir, ikincisinin anlamı ise Latince kökenine yakındır (*vis*, yani güç sözcüğünden, *vir*, yani erkek, eril sözcüğüne; *vertu*'nun, kahramanlık, büyük güçlüklere karşı savaşmak, ustalık kazanmak gibi yananlamları vardır; bir ölçüde uygarlaşmış *virtuoso* kavramına hâlâ kattığımız bir anlamdır bu. Modern çağın başlangıcında erdemin dile getirdiği yiğitliğin yalnızca askeri bir uygulaması söz konusuydu; erdemi olanlar şövalyelerdi; erdem askerlerin gereksindiği bir vasıftı). Soyluluğun, *soy* ile *erdem*'in birleşimi olduğu varsayılmıştır. Ancak birliğin dile getirilmesi ve çok sayıda yayında ısrarla tekrar tekrar birlikten söz edilmesi, bu birlikteliğin tam anlamıyla gerçekleşmediği durumların olmuş olabileceği olasılığını gündeme getiriyor. Soyluluk için bir değil, iki ölçüt vardır; eğer öyleyse, o zaman mantıksal açıdan bakıldığında, bu iki ölçüt bir insanda buluşa-

7. Ellery Schalk, *From Valor to Pedigree, Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton University Press, 1986, s. xiv.

bilir de buluşmayabilir de. Ancak bunlardan biri eksikse, o zaman o kişinin "soyluluğu" kusurludur ve tartışmaya açıktır.

Çok daha sık olarak, *noblesse* (soyluluk) bir *meslek* ya da bir *uğraş* (işlev) olarak dile getirilir. Örneğin, Montaigne için askeri işlev, Fransız soyluluğunun "tek, uygun ve temel biçimi"ydi. Uygun biçimin, en azından ilke olarak otomatik bir biçimde güvence altında olmadığı açıkça ortadadır. Ve kaçınılmaz olan şey gerçekleşir: Önce çekingen bir biçimde, daha sonra daha büyük bir enerjiyle, insanlar kopma ile ilgili uyarılarda bulunur, kopmaya tanı koyar ve sonra hayıflanırlar. Daha 1539-40'larda Guillaume de la Perrire *Le mirroir politique*'i (Siyaset Aynası) yayımlamıştır; bu, yüzyılın kalanında ve ötesinde, meşruluk tartışmasının gündemini belirler ve kitapta Guillaume de la Perrire şundan yakınır: "Günümüzde gözlediğimiz en büyük hatalardan biri, zamanımızın bazı soylularının kendilerini soy [*race*] ile sınırlamaları ve erdemsiz soylu olabileceklerini umnmalarıdır." Teşhis buydu, tedavi reçetesi ise şuydu: "eğer gençliklerinden itibaren [çocuklarınız] iyi eğitilmişse, soylu olduklarını, iyi ahlak ve alışkanlıklara sahip bulunduklarını göstereceklerdir; öte yandan, eğer iyi eğitilmemiş ve yetiştirilmemişlerse, her zaman kötü ve ahlaksız birer alçak [*villain*] olacaklardır." De la Perrire'in endişesinin zorunlu olarak ahlaki kaygılardan kaynaklanıyor olması gerekmez. François de l'Alouëte'in yirmi otuz yıl kadar sonra (1577'de) *Traité des nobles et des vertus dont ils sont formés*'de (Soylular ve Onları Biçimlendiren Erdemler Üzerine) gösrerdiği gibi, tetikte olmayı ve aciliyet duygusunu gerektiren başka, daha somut nedenler vardı: Erdemi gözeterek yaşamamalarının bir sonucu olarak "artık en yüksek onur makamlarını işgal etmeye çağrılanlar, en soylu ve en eski ailelerden olanlar değil ve artık saray ile yargının yetkilerini ve görevlerini ellerinde bulunduranlar centilmenler değil, genellikle en haysiyetsiz ve alçak köylülerle soyluluktan uzak diğer kimselerdir". Ve 1582'de Louis Musset söylenmesi gerekeni söyler: İnsan yaptıklarından bağımsız olarak, yalnızca ataları yüzünden soylu değildir. [8]

On altıncı yüzyıldaki meşruluk tartışması sürecinde birtakım yeni ve devrimci fikirler dile getirilmiştir. İlk olarak, eski erdem kavramı, toplumsal üstünlük ve yönetme hakkının geçmişteki tüm meşru-

8. *a.g.y.*, ss. 57-8, 60-1, 73, 79.

laştırmalarında dile getirilen temel nitelikler, yavaş yavaş, neredeyse farkına varılmaksızın önceki askeri çağrışımlarından sıyrılmıştır. Erdem daha geniş bir anlam kazanmış olup, artık kamu yaşamının talep ettiği becerileri ve özellikle kralın idari hizmetkârının gereksindiği becerileri göstermektedir. Mutlakiyetçi monarşinin gelişiyle hızla değişen siyasal bağlamda şövalyece yiğitliğe yer yoktu, buna karşın hükümette ve yasama alanında çalışacak istekli ve bilgili görevlilere büyük oranda gereksinim vardı. Eğer erdemin eski anlamı feodal iktidar hiyerarşisine uygun olarak belirlenmiş idiyse, değişen anlamı yeni talebe yanıt veriyordu. Ancak göründüğü kadarıyla, öteki bazı yeni formüllerin daha önemli sonuçları olmuştur. İlki, erdemin doğuştan gelen bir hak değil, edinilmesi ya da kazanılması gereken bir nitelik olduğu fikridir (bu, isnat yönelimli muhakemeden başarı yönelimli muhakemeye açık bir geçişi göstermektedir). İkincisi, daha da önemli sonuçları olacak bir kavramdır: Erdem ancak eğitim yoluyla elde edilebilir; yalnızca doğuştan gelen yetenekleri sergileme değil, yönlendirilmiş bir eğitim meselesidir.

Bu, ilginç bir anlam karışıklığına yol açmıştır. Bir yandan, *noblesse* (soyluluk) hâlâ betimleyici anlamında kullanılmaktadır: geleneğin ve yasaların ortak gücüyle bir grup niteliği edinmiş olan, belli şecere ve unvanlara sahip bir aileler topluluğunun adı olarak. Ayrıca, Soylular Meclisi, tartıştığımız bu dramatik değişim süresince hiç toplanmamıştır. Bazı yazarlar bu kurulu övmüş, bazıları yermiş ve onunla alay etmiştir – siyasal eğilimlerine ve sınıfsal tercihlerine bağlı olarak. Öte yandan, *noblesse* artık kural oluşturan veya değer yargısı içeren bir kavram olarak, ideal, gıpta edilen bir insanlık biçiminin adı olarak kullanılmakta, ulusun yasal olarak tanımlanmış kesimlerinden herhangi birisiyle "özel bir ilişki"si olmaktan çıkarılmış, bağımsız nitelikleri göstermektedir. İkinci anlamıyla *noblesse*, ilk anlamıyla *noblesse*'in, eğer onu istiyorsa, herkes kadar çalışıp elde etmesi gereken bir şeydir. On yedinci yüzyılın eşiğinde Pierre Charron *De la sagesse*'de (Bilgelik Üzerine), *noblesse naturelle*'den [doğal soyluluk] farklı olarak *noblesse personelle* [kişisel soyluluk] ya da *noblesse acquise*'den [edinilmiş soyluluk] söz etmiştir; sadakat içgörünün önünü tıkamamış, ancak karışıklığı çözmesi pek olası olmayan bir terim karşıtlığını dayatmıştır. Kusursuzluk anlamında, seçkin bir kamusal rol ve işleve hak kazanma anlamında soyluluk,

soyluluğu şecereye bağlayan zinciri kırmıştı. Şimdi soyluluk, deyim yerindeyse ihaleye çıkarılmıştı. Ve teklifler ancak eğitim aracılığıyla yapılabiliyordu.

On altıncı yüzyılın sonundan on yedinci yüzyılın ortasına kadar olan dönem boyunca, Fransa'nın her yerinde soylular için akademiler kurulmuş ve serpilmiştir. Kurumsallaşmış eğitimi tartışan ve ideal okulun müfredat programlarıyla derslerin içeriklerine yönelik taslaklar çizen sayısız yayın vardı. Pluniveİ'in açıkça ifade ettiği üzere, akademiler *écoles de la vertu* [erdem okulları] olacaktı. Erdem modernleşmiş anlamıyla tartışılıyordu: Akademiler amaçlarını kamu görevleri için soylu nesilleri yetiştirmek, ayrıca onlara saraydaki yaşama ayak uydurup ilerlemelerini sağlayacak zarafetle inceliği öğretmek olarak açıklıyorlardı; saray, alışılagelmiş kaba, olgunlaşmamış tavırların kesinlikle yersiz olduğu yeni kamusal yaşam alanıydı. Önerilen müfredat programlarının oldukça önemli bir bölümü askerlik sanatlarına ayrılmıştı; ancak bu sanatlar, pratik anlamıyla değil, daha çok simgesel anlamıyla, statü göstergeleri ve el üstünde tutulan bir geleneğin simgeleri olarak ele alınıyordu. Binicilik, avlanma ve düello becerileri, savaş alanıyla daha doğrudan bağlantılı olan askeri *know-how*'a oranla öncelik taşıyordu; bunların ustaca dönüştürülmüş rolü, bir yüzyıl önceki *noblesse* ile pek bağlantısı olmayan yeni becerilerde bütünüyle açıklık kazanır. Önerilen müfredat programlarından birine göre, soylu öğrencilere şunlar öğretilecekti: "başka halkların gelenek ve görenekleri; siyaset ve savaşta nasıl davranmak gerektiği; eski uygarlıklara ait bilgi, zarif tavır ve hareketler (*gentillesse*) ile güzellik ve mükemmelliği aramaları için ilgilerini harekete geçirecek daha binlerce başka önemli şey."[9]

Özetlemek gerekirse: Mutlakiyetçiliğin yükselişiyle, miras yoluyla devralınan ya da unvana bağlı soyluluk (bu tür soyluluğun, unvanlarla ilişkili görevlerin toplu halde satın alınmasıyla önemli ölçüde zaafa uğramış olduğunu da ekleyelim) siyasal bir sınıf olarak kolektif rolünü yitirmiştir. Bir kusursuzluk ideali olarak, siyasal nüfuzun meşrulaştırılması olarak soyluluk çekiciliğinden pek az şey yitirmekle birlikte, artık ırsiyet ve şecere ile olan bağlantısına son verilmiştir. Bunun yerine, yeni, ancak aynı derecede yakın bir bağlantı

9. *a.g.y.*, s.181. 192.

edinmiştir: Eğitimle olan bağlantı. Kusursuzluğa ulaşabilmek için, insanların eğitilmesi gerekir. Öğretmenlere gereksinimleri vardır. Bilen insanlara gereksinimleri vardır. Şimdi erdeme giden yoldaki belirleyici aşama, öğretmenlerin elinden geçme deneyimidir. Ve öğretmenlerin erdemi yalnızca belli bir soydan gelenlere aktarmaları için herhangi bir neden yoktur.

Şimdi öğretmenlere dönmemiz gerekiyor.

Yaşadığı dönemin tarihçilerinde pek rastlanmayan sosyolojik bir içgörüyle Augustin Cochin şöyle yazmıştır: "Gövde, yani *la société de la pensée*, ruhu, yani paylaşılan inançları açıklıyor. Bu konuda Kilise öncülük etmiş ve İncil'ini yaratmıştır; topluluk hakikat için birleşmiştir, onun tarafından birleştirilmiş değildir. Yeniden Doğma, Aydınlanma ahlaki ya da entelektüel bir olgu değil, toplumsal bir olguydu."[10] Genç yaşında Birinci Dünya Savaşı'nın siperlerinde öldürülen Cochin bir Fransız Devrimi tarihçisiydi. Anlamak istediği olay, kısa süreli olarak varlık gösteren Jakoben Terörü'ydü. Bu araştırma onu *les philosophes*'a götürdü. Ölümünden sonra yayımlanan ateşli kitapçıklarından, tamamlanmamış bulgularını öğreniyoruz: Jakoben politika ancak *les philosophes*'un yaşam biçiminin bir devamı, bu yaşam tarzının gerçekleştirilmesi olarak anlaşılabilir; *les philosophes*'un öyküsünü, Jakoben, pratik evresinde değerlendirmek, bize onların gizleriyle ilgili bir ipucu sunmakta, Aydınlanma'yı bir fikirler topluluğu olarak değil, bir yaşam tarzı olarak görmemizi sağlamaktadır.

Cochin'in küçük hacimli kitapları, yaklaşık 70 yıl okur yüzü görmemiş, François Furet tarafından yeniden keşfedilmeyi beklemiştir.[11] Furet'nin yapıtında, Cochin'in görüşleri, Alexis de Tocqueville'in aynı şekilde kısmen unutulmuş gözlemleriyle buluşmuştur. Bu iki yazarın görüşlerinin birlikte değerlendirilmesi, modern entelektüellerin tarihindeki erken, kahramansı dönemin yeni, mesafeli, çekingen bir sosyolojik açıdan kavranmasını sağlamaktadır. Göründüğü kadarıyla, böyle bir kavramaya, ancak postmodern çağın ve bu çağın "kısmi entelektüeller"inin bakış açısıyla varılabilirdi.

10. Augustin Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Plon, Paris, 1921, s. 14.

11. François Furet, *Penser la Révolution Française*, Gallimard, Paris, 1978.

De Tocqueville, soylu sınıfın öyküsünü bıraktığı noktada entelektüeller konusunu ele alır:

Güçlü bir aristokrasi, kamu işlerinin akışını biçimlendirmekle kalmaz, aynı zamanda kamuoyunu yönlendirir, yazarların yazış tarzını etkiler ve yeni fikirlere otorite sağlar. On sekizinci yüzyıl itibarıyla Fransız soylu sınıfı bu yükseliş biçimini tamamen yitirmişti, gücüyle birlikte itibarı azalmıştı ve kamuoyunda işgal ettiği yer boş kaldığı için yazarlar kamuoyunu çok büyük bir kolaylıkla gaspedebiliyor ve gözden düşme korkusu olmaksızın ellerinde tutabiliyorlardı. [12]

Olayların kronolojisi tartışmasız kabul edilmekle birlikte, artık tarihsel sürecin, Tocqueville'in öne sürdüğünden daha karmaşık olduğu izlenimi egemendir. Süreci yalnızca değişikliğe uğramamış bir saray önündeki "nöbet değişimi" olarak sergilemek, "başkaları hükümetin dizginlerini elinde tutmasına karşın, yalnızca onlar yetkeyle konuştukları için pratikte çağın öncü politikacıları haline gelen yazarların, zenginlikten, toplumsal seçkinlikten, sorumluluklardan ya da resmi statüden yoksun insanlar"ın[13] gerçek devrimci anlamını kaçırmaktadır. O yazarlar, modern entelektüellerin o öncüleri (ve bugüne dek arketipi, ütopya ufku), kamuoyunun önderliğini "üstlenmediler". Onlar bir kamu *haline geldiler*, kamuoyunu *yarattılar*, bu kendi yaratılarına "hükümetin dizginlerini elinde tutanlar"ın iktidarıyla müzakereye girecek ya da onunla rekabet edecek bir otorite kazandırdılar. Doğrudur, onlar şecere yoluyla soylu olanların bitkin ellerinden düşen, gözden geçirilip yenilenmiş ve yeniden tasarlanmış erdem silahına sahip çıkmışlardır; doğrudur, soylu sınıfın yok olmaya yüz tutması böyle bir yenilenme ve yeniden tasarım için verimli bir zemin oluşturmuştur. Ancak benzerlik burada sona ermektedir. Tarihsel ardıllık görüşünü savunmak dahi zordur. Eski soylu sınıf hiçbir zaman daha sonra yazarların olduğu anlamda kamuoyunun önderi olmamıştır. Değişen, yalnızca (ya da daha doğrusu öncelikle) siyasal önderler değildi; siyasetin kendisi değişmiştir. Geçmişin siyasetinin tersine, siyaset şimdi yazarlara bir otorite alanı sunuyordu.

François Furet'nin sözleriyle, bu yeni siyasetin özünü, zeminini *görüş*'te bulan yeni bir "politik sosyallik" dünyası oluşturuyordu: "kafelerde, salonlarda, localarda ve 'derneklerde' biçimlenen, niteli-

12. de Tocqueville, *The Ancient Regime*, s. 164.
13. *a.g.y.*, s. 161.

ği tam belirli olmayan bir şeydi bu."[14] Yeni siyasetin bu eksiksiz ve kendi içine kapalı dünyasının alanları, gerçek idari iktidar ve siyasal denetim alanlarından çok uzaktı. O nedenle, bu yerleri işgal eden insanlar, idareciler ve yasa koyucular için pratik eylem meseleleri olarak görünen sorunları dışarıdan görebiliyorlardı. Siyasal meseleleri, pratik sorunlar olarak ya da mümkün olanın yapılması sanatı olarak değil, ilkeler çerçevesinde düşünebiliyorlardı. Fikirlerini hiçbir zaman uygulanabilirlik sınamasına tabi tutma fırsatları olmamıştı; geçerli olan tek sınama, tartışmaya katılan öteki benzer katılımcıların görüş birliğiydi. Bu yolla, yeni, gerçekten devrimsel bir hakikat ölçütü yaratılmıştı: Mutabakat.

Fikirlerin üretiminin ve yayılmasının gerçekleştiği yeni toplumsal ortam bu açıdan, modernlik öncesi Avrupa'sından anımsanan her şeyden kesin olarak farklıydı. Söz konusu ortam, aristokrasinin yaşam tarzının karşısında durmuyordu: Aristokrasinin gücü fikirlere değil, silahlara ve idari denetime dayanıyordu. Karşısında durduğu, karşı kutbu olduğu kurum Kilise'ydi. *La république des lettres*'de fikirlerin üretim mekanizması, kilise hiyerarşisine yeni ve radikal bir alternatif sunuyordu. Kilise'nin dikey yapısı, düşünürlere ve yazarlara sarsılmaz ve aşkın bir hakikat zemini sağlıyordu: Tanrısal bilgelik, Kilise'nin istikrarı ile sürekliliğinde somutluk kazanan kesinlik. Reformasyon bu istikrarı sarsmıştı; daha kötüsü, Reformasyon o ana kadar bütüncül bir nitelik taşıyan Tanrısal hakikatin yorumlanmasına çokanlamlılığı getiriyordu. Sonuçta, dinsel kesinlik yerini Pironcu bir krize bırakıyordu;[15] bu ise yeni, laik felsefeciler kuşağını on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca meşgul edecek bir olguydu. Krize yanıt bulan, yatay olarak yapılanmış *république des lettres* oldu: Kesinlik için yeni dayanaklar, yeni bir üst mahkeme. Mutabakat.

Yapının yataylığı *république des lettres*'e iltica edenlere, sınırları kesin olarak çizilmiş, dikey iktidar yapılarından özgürleşmeyi sağladı, bu özgürleşme onların bilincinde "düşünce özgürlüğü" olarak yankısını buldu. Gerçekten de, kolektif mutabakatın bireysel düşünceye getirdiği kısıtlamalar ne kadar katı olursa olsun, bunlar Kili-

14. Furet, *Penser la Révolution Française*, s. 59.
15. Krş. Richard H. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979, s. 104 ve devamı.

se'nin temsil ettiği "buyurgan düşünce yönetimi" ile karşılaştırıldığında, geniş bir alana yayılmış ve yumuşak görünmektedir. Özgürlük deneyimi devlet iktidarından ayrılmakla daha da pekiştirilmiştir. Ren nehrinin doğusundaki meslektaşlarından farklı olarak, Fransız *philosophe*'ları kamu makamlarını işgal etmiyorlardı; ya da daha doğrusu, *la république*'in tek tek üyeleri geçimlerini o kadar farklı ticari uğraşlardan ve kurumlardan sağlıyorlardı ki, tek tek her birinin bağımlılıkları birbirini bertaraf ediyordu; hiçbir dış güç, grubun kalanının gücünü ortadan kaldıracak kadar etkili değildi. Düşünce özgürlüğünün elbette bir başka yönü vardı, bir ölçüde daha az çekici, dolayısıyla daha az şevkle anılan bir başka yönü: Güçsüzlük. Dinsel ve laik iktidarın baskıları, *les philosophes*'un erişim alanının ne kadar uzağındaysa o kadar az sevimsizdi.

Bu benzersiz toplumsal ortam, bir dizi gerçeğe aykırı laik hakikati arama kuralı biçiminde dile getirilmiştir; bu da *les philosophes*'a modern entelektüellerin oluşumunda ve tarihinde kalıcı bir rol vermiştir. İster açıkça dile getirilip sergilensinler, ister sessizce uyulsunlar, ister Jürgen Habermas'ın ünlü "çarpıtılmamış iletişim" ütopyasında olduğu gibi, arzulanan ilerlemenin dış sınırları olarak tasarlansınlar, bu kurallar hâlâ bizimledir.

Cochin'in gözlemine göre, bir *société de pensée*'de "katılımcılar özgür, her tür bağlanmadan, her tür zorunluluktan ve tüm toplumsal işlevlerden bağımsız görünürler".[16] "Üyeler," diye ekliyor Furet, "rollerini oynayabilmek için, kendilerini somut ve özel tüm koşullardan, gerçek toplumsal varoluşlarından bağımsızlaştırırlar ... Üyelerinden her biri için *société de pensée*'nin ayırt edici özelliği, yalnızca fikirlerle ilişkili olmasıdır."[17] Bunlar elbette gerçeğe aykırı varsayımlardır, çünkü *la république des lettres*'in yurttaşları, akla gelebilecek her bakımdan birbirlerinden farklıydılar. Daha geniş toplumda olduğu gibi, aralarında zenginler ve yoksullar, güçlüler ve güçsüzler, iyi bağlantıları olanlarla toplum dışına itilmişler vardı. Ancak *république*'in içinde açıkça gündeme getirilebilen tek güç, fikir, tartışma, mantık gücü olup, bu gücün değerlendirilme kıstası

16. Augustin Cochin, *La révolution et la libre pensée*, Plon, Paris, 1924, s. xxxvi.

17. Furet, *Penser la Révolution Française*, s. 223.

mutabakattı. Tekrar Cochin'den alıntı yaparsak, *la république* "herkesin konuştuğu, konuşmadan edemediği ve her görüşün herkesin görüş birliğini, ortak görüşü aradığı bir yerdir, tıpkı gerçek dünyada bir verim ve bir etki aradığı gibi".[18] Yeni kesinliğin dayandığı tek zemin, insan görüşü olduğu için, hakikate götüren asal yol tartışmadır. Hakikat insan yapımıdır, insan aklı en üstün otoritedir, insan insani gerçekliğin düzenleyici gücü olarak kendine yeterlidir; gerçekliğin kendisi, insanın –iyi ya da kötü– iradesine göre yapılmaya, bozulmaya, yeniden yapılmaya hazır ve esnektir. Yalnızca tartışmayla ve toplumsal olarak tanımlanmamış bireylerin görüşüyle bütünlenen bir ortam, öznel iradenin tekrar tekrar biçimlendirdiği bir dünya görüsünde dile gelmektedir: Yalnızca hasımların bulunduğu, kısıtlamaların yer almadığı bir dünyadır bu.

Bu nedenle, *la république des lettres* toplumsal olarak yaygın ve sıkı sıkıya kenetlenmiş bir karşılıklı iletişim ağı ile entelektüel olarak böyle bir ağı işler hale getiren bir dizi karşıt göreneğe dayanan bir yaşam tarzıdır. Varoluşunun her iki koşulu da, bir toplumun, siyasal güçlerin müdahalesinden bağımsız özerk bir eylem alanından çıkardığı çok özel, belki de bir daha yinelenmesi olanaksız siyasal durumunda olanaklı hale gelmiştir. Bu durum, yeni yaşam tarzının kurumsallaşmasına ve böylece siyasal tarihin daha sonraki dalgalanmalarına bağışıklık kazanmasına izin verecek kadar uzun sürmüştür; bununla birlikte, bu yaşam tarzını belli bir tarihsel ilginçliği olan, ancak siyasal önemi bulunmayan marjinal bir yenilik olarak donduracak kadar uzun sürmemiştir.

Özerklik olarak yaşanan iktidardan soyutlanma, yukarıda kısaca ele alınan nedenlerden ötürü çok uzun sürmemiştir. Mutlak monarşi, geleneksel araçlarla başa çıkılamayacak kadar geniş çaplı idari görevlerle karşı karşıya kalmıştır. Toplumsal yapının alt üst olan dengeleri, alışılagelmiş toplumsal denetim ve bütünleştirme mekanizmalarının değerini azaltmış ve yalnızca boyutları açısından değil, nitelik olarak da yeni sorunları gündeme getirmiştir. Görünüşte sınırsız güç artık, toplumsal yapıyı yeniden biçimlendirme deneylerine girişmenin çekiciliğine kapılan mutlak monarkta toplanmıştır; toplumsal yapı ise, iktidarın çok geniş çaplı araçlarıyla karşılaştırıldı-

18. Cochin, *Les sociétés de pensée*, s. 8.

ğında artık işlenebilir ve esnek yapıda görünmektedir. Ancak bu, daha iyi bir toplum için büyük bir tasarımı zorunlu kılmıştır; uzmanlara, danışmanlara, "daha iyi bilenler"e gereksinim vardır.

Bu tür konularda kendilerine danışıldığında, *la république des lettres*'in yurttaşları dev boyutlu "iyi toplum" ekranına en iyi bildikleri ve kendilerini en çok tatmin eden şeyi yansıtmak yoluyla yanıt veriyorlardı: kendi yaşam biçimlerini. Uzun yıllar sonra, 1931'de, Ludwig Wittgenstein defterine şunları yazmıştır:

> Kitabımın yalnızca küçük bir insan çevresi (eğer çevr denebilirse buna) için olduğunu söylüyorsam, bu, o çevrenin insan soyunun seçkin zümresi olduğuna inandığım anlamına gelmiyor; ancak, bana yabancı olan toplumun kalanının aksine, bu çevre, (başkalarından daha iyi ya da daha kötü olduklarından değil), benim *Kulturkreis*'ımı oluşturduklar ndan, benim Anayurdumun insanları olduklarından, kendilerine yöneldiğim insanları kapsıyor. [19]

Hiç şüphesiz bu, *les philosophes*'un harekete geçirdiği dönemin ancak sonlarına doğru mümkün hale gelen entelektüel değerler hiyerarşisinin psikolojik koşulu ile ilgili derin bir içgörüdür; iyi bilinen ve kolaylıkla uygulanan bir üslubun rahat aşinalığı burada gerçek şekliyle, evrensel olarak geçerli bir yaşam biçimi olmaktan çok, belli bir toplumsal çevrenin özelliği olarak beliriyor. Ancak, yukarıda sözünü ettiğimiz yansıtmanın psikolojik koşulları, Wittgenstein'ın dile getirdiği koşullara son derece benzer olabilir, grubun özgüllüğü kendini o zaman insan türüne özgü nitelikler olarak gizlemiş olsa, grup üyelerinin gerçeğe uymayan maskesi henüz kendini "insan olarak insan"ın arınmış doğası olarak sunsa bile.

Sorulan sorular, *les philosophes*'un sordugu sorular değildi. Yanıtlar ise onların yanıtlarıydı. Ve bu yanıtlara biçim veren şey, olsa olsa *la république des lettres*'in kolektif deneyimi olabilirdi.

19. Ludwig Wittgenstein, *Culture and Values*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, s. 10.

3

İktidar/Bilgi Sendromunun Toplumsal Kökeni

LES PHILOSOPHES dünyayı kendilerinden önce gelenlerden farklı bir biçimde görüyordu. Dünyayı, yaşam uğraşlarını sürdürebilmek için bilginin ışığına gerek duyan, kendilerine uygun koşulları ve uygun rehberliği sağlayacak olan devletin bilgeliğini bekleyen, kendi kaynaklarıyla baş başa bırakılmış bireylerden oluşmuş görüyorlardı. Evet, bu, dünyaya yeni bir bakma biçimiydi. Ancak *les philosophes*'un baktığı dünya yeni bir dünyaydı; kendilerinden önce gelenlerin baktıklarından farklı bir dünya.

"Her zaman korku, her yerde korku", modern çağın eşiğindeki dünyayı böyle betimliyordu Lucien Febvre.[1] Korkutucu bir dünyaydı bu, belki de dayanıksız insan ruhu açısından gereğinden fazla ürkütücü bir dünyaydı; çünkü getirdiği tehlikeler zayıf insani savunmaların başa çıkamayacağı denli büyüktü. Tabii, –yinelenen savaşların ve salgın hastalıkların henüz belleklerdeki anısıyla şiddetlenen– değişmez insani korkulardan ölüm korkusu vardı. Sağı solu belli olmayan ve hükmedilemeyen doğa karşısında duyulan korku vardı; kişisel talihsizlik korkusu, sağlığını ya da itibarını yitirme korkusu ve sıradan, zamana bağımlı olmayan insani korkuların oluşturduğu uzun bir liste. Ancak belki de hepsinden daha güçlü olan korku, yeni ve giderek artan belirsizliğin yol açtığı dehşetti. Bu korku, bilinen ile alışılmış olanın kıyılarında demir atmıştı, ancak bu kıyılar

1. Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, Paris, 1968, s. 380.

günlük yaşam dünyasının sınırlarını zorlamaya başlıyordu. Bu kıyılarda dilenciler, aylaklar ve bohemler bulunuyordu; halkın korku gözlüklerinden bunlar cüzamlılar, hastalık taşıyıcılar ve hırsızlar olarak görülüyordu. İnsan varoluşunun temellerine yöneltilmiş bir tehditti onlar; onları içinde eritecek, nötrleştirecek ya da kovacak uygun toplumsal, geleneksel becerilerin olmayışı nedeniyle daha da korkunçlaşan bir tehdit.

Modernlik öncesi çağda yaşayanların güvenliklerini savunmak ve tehlikeye karşı savaşmak için kullanmayı öğrendikleri tek silah, ne kadar güçsüz de olsa, kendi "yoğun sosyallikleri" (Philippe Ariés), "insan ilişkilerinin karmaşık oyunu" (Robert Muchembled) idi.

> Köylülerde, kasabalarda oturanlar da kendi güvenliklerini korumak için kendilerinden destek almak zorundaydılar – psikolojik açıdan olduğu kadar fiziksel açıdan da. Güvenlik, bir dizi toplumsal dayanışma aracılığıyla sağlanmaya çalışılıyordu. Ayazdan korunmak için bedenlerine giysiler giydikleri gibi, kendilerini aile, akrabalık, köy ya da kasaba cemaati adını verdikleri, birbiri ardı sıra gelen insan ilişkileri katmanlarıyla kuşattılar...
>
> Kasaba cemaati; aile, dostluk, komşuluk ve çeşitli meclisler gibi tüm boyutlarıyla, etkili ve gerçek dayanışma ilişkilerine nihai biçimini verdi. Şehrin simgesi surlar gibi bunlar, tehlikeli "dışarısı" ile çeşitli topluluk bağlarının insanları birbirine bağladığı "içerisi" arasındaki sınırları belirliyordu...
>
> Bu, dönemin sosyalliğinin kendisini tam olarak ifade edebilmek için, görece kısıtlı bir alana, yakın ve sık temaslara, çok sayıda ya da çok uzak olmayan buluşma mekânlarına gerek duyduğu anlamına gelmektedir.[2]

Cemaat dünyası tablosunda bize en çarpıcı gelen nokta, geleneksel ortamda ne kadar etkili olmuş olurlarsa olsunlar, güvenlik üreten mevcut araçların (ve aslında, insanların birlikte yaşamasının temel koşullarının), toplumsal mekânlarının genişlemesine hemen hiç ayak uyduramamış olmalarıdır. Doğaları gereği bunlar ancak küçük bir grup içinde, görece sınırları belirli bir sahada işlev görebiliyorlardı. Bunlar aynı zamanda, referans noktalarının, dayanışma ilişkilerinin oluşturduğu sağlam ağ içindeki öteki katılımcıların, uzun bir zaman dilimi boyunca sabit kaldığı, görece istikrarlı bir ortama ayarlıydı – karşılıklı hak ve ödevlerini öğrenmelerine, yükümlülükler üstlenmelerine, etkililik ve güvenilirlik sınamasına tabi olmalarına yetecek uzunlukta bir süre.

2. Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des èlites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)*, Flammarion, Paris, 1978, s. 45,52.

"Yoğun sosyallik" zeminine dayalı güvenlik, genişletilmiş ya da akışkan bir toplumsal ortama aktarılamazdı; çünkü üretiminde kullanılan temel beceri "öteki"ni bilinir kılmak, onu bilinen dünya içinde sabit bir konumu olan, tamamen bildik bir bireye dönüştürmekti. Bu beceri, ancak tam olarak "görüş alanı içinde" kaldıkları sürece tüm "öteki"lere uygulanabilirdi. Gerek köylüler gerek kasabalılar karşılaşabilecekleri kişilerin çoğunu tanıyorlardı, çünkü onları izleme –tüm işlevleriyle ve çok farklı durumlarda sürekli olarak izleme– konusunda oldukça geniş imkânları vardı. Cemaatleri, birbirini karşılıklı olarak izleme yoluyla yürütülen ve yeniden üretilen cemaatlerdi. Modern ütopya yazarlarının, ideal toplumun bir göstergesi olarak hayalini kurdukları bu "şeffaflık", onların günlük yaşamlarının gerçeğiydi; cemaatin herüyesinin yaşamının başkalarının bakışına sürekli ve tam olarak açık olmasının doğal bir sonucuydu. Ancak durum bu olduğunda, o bakışın sınırları, güvenli toplumsal yaşamın üretilebildiği ve korunabildiği dünyanın boyutunu da belirliyordu.

Modern çağ öncesi insanının küçük ve istikrarlı, dolayısıyla sıkı sıkıya denetlenen dünyası, on altıncı yüzyılda büyük bir baskı altına girmiş ve bir sonraki yüzyılda geri döndürülmesi olanaksız biçimde parçalanmıştır. İngiltere için baskının, 1590'da başlayan yarım yüzyıllık süre içinde başladığı saptaması yapılmıştır; "artan nüfusun şiddetlendirdiği kıtlık ve salgın hastalıkların, yoksulluk ve boşgezerliğin etkisi" o zaman hissedilmeye başladı.[3] Toplam nüfusta ani bir artış olmuştu. Ancak nüfus patlaması bir yana, toprak mülkiyetinin yeniden düzenlenmesi ve tarım teknolojisinin verimliliğindeki bununla bağlantılı artış, geleneksel köy cemaatlerinin yeni nüfusa iş ve yiyecek sağlamasını engelledi. Artan sayıda erkek ve kadın ekonomik açıdan bir fazlalık ve bunun sonucu olarak toplumsal açıdan yurtsuz hale geldi. Tam da eski cemaatler ve korporasyonlar dünyası hastalığının nihai aşamasını yaşarken, insan örgütlenmesinin ilkeleri olarak kardeşliğe, dostluğa ve karşılıklı yardıma övgü düzen Avrupa lonca kuramının Bodin ile Althusius'un yapıtlarında en etkileyici doruğuna ulaşması ilginçtir.[4]

3. Fletcher, Anthony ve Stevenson, John (yay. haz.), *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 36.
4. Anthony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Methuen, Londra, 1984, s. 153.

Değişimin birbiriyle bağlantılı iki sonucu vardı; her ikisi de gözle görülür sonuçlar olup, o dönem insanlarınca toplumsal düzenin çökmesi biçiminde yaşanmıştır. İlki, "efendisiz insanlar"ın apansız belirişi ve sayısal olarak sürekli genişlemesiydi -- bu insanlar, mevcut toplumsal denetim yöntemlerinin ya da düzenlemelerinin erişemediği bir yerde durdukları (ya da daha doğrusu hareket ettikleri) için, geleneksel toplumsal düzen dayanaklarının öngördüğü tüm önlemlere göre tehlikeli bir topluluktu. "Efendisiz insanlar" herhangi bir yere ait değildi, davranışlarından ötürü toplumsal sorumluluk taşıyacak bir üstleri ve geçimlerini sağlama karşılığında onlardan itaat talep edebilecek somut bir cemaatleri –köy, kasaba ya da bölge– yoktu. İkinci sonuç, "aylaklar"ın yerel cemaatlerin küçük ve esnek olmayan dünyasına ani akınıydı (bunlar da "efendisiz insanlar"dı, ancak yurtsuz, göçebe nüfus olarak tanımlanıyor ve görülüyorlardı). "Aylaklar", geleneksel tanıdık kılma ve topluluğun bir parçası haline getirme yöntemiyle ehlileştirilemeyecek ve cemaatin yaşamına uyumlu kılınamayacak kadar kaygısız ve kalabalık bir topluluktu. Onlar, hiçbir uyarıda bulunmaksızın ortaya çıkıp yok oluyorlar, inatla yabancı olarak kalıyorlar ve cemaat onları, her yere nüfuz eden bakışına tabi tutmak suretiyle içinde eritemeden ortadan kayboluyorlardı. "Belirli bir yönetim alanının sınırları içinde yaşayan her bireyin hukuki açıdan diğer her bireyden sorumlu olduğu ortaçağ *frankpledge* sistemi, bu gezgin yabancılarla uğraşmak söz konusu olduğunda bir işe yaramıyordu." [5]

Efendisiz-aylak nüfusu kendi içinde bir kategoriye ayırmak ve ona uğursuz, tehlikeli güçler atfetmek, toplumsal denetimin mevcut araçlarının yetersizliğinin bir yansımasıydı. Sosyolojik olarak bakıldığında, efendisiz aylaklar toplumsal yeniden üretimin geleneksel mekanizmalarının eskimişliğini açığa vuruyordu; sonuç olarak, yeni bir belirsizliğin yarattığı öfke ve tedirginliği kendi üzerlerine çekiyorlardı. Korku kendi kendini güçlendiriyordu; gücü de azalmıyordu, çünkü devam etmekte olan toprakların sınırını çizme ve daha çok toprağı ele geçirme süreçleri giderek dahaçok sayıda insanı yollara döküyor ve efendisizlerin bir yerden bir yere hareket etme alış-

5. A. L. Beier, *Masterless Men, The Vagrancy Problem in England 1560-1640*, Methuen, Londra, 1985, s. 146.

kanlıkları, halkın bilincinde onların gerçek sayılarını çoğaltıyordu; efendisiz her insan kısa süre içinde çok sayıda yere uğruyor ve uğradığı yerlerde korku saçıyordu.

Geleneksel toplumsal denetimin iflasına yönelik belirtilere gösterilen tepki hızlı ve radikal oldu.

Öncelikle, yoksulların Tanrı'nın esirgediği kulları ve Hıristiyan hayırseverliğinin gözde nesneleri olduğu kavramı her yönüyle yeniden gözden geçirildi.

[Y]üksek Ortaçağ'daki Fransisken idealleştirmesinden kesin bir biçimde ayrılan azimli dilenci kalıp yargısı gelişti. Bu kalıp yargının oluşturulması geniş bir yelpaze içinde yer alan uzman otoritelerin işiydi ve sonunda yasalarda yerini buldu... Muhtaç, köksüz ve efendisiz birisi olarak dilenci, toplumu yok etmeye yönelik bir komplonun parçası gibi görünüyordu.[6]

İsa'nın sabık çocukları on sekizinci yüzyılın ortalarında daha az kutsal bir çehre edinmişlerdi ve genellikle mütecaviz, sarhoş ve tehditkâr olarak betimleniyorlardı.[7]

İngiltere'de John Gore, boşgezerleri, Tanrı'sız, yargıçsız ve efendisiz yaşadıklarından dolayı köksüz ve tehlikeli olarak betimlemişti; Fransa'da Guillaume le Trosne, onların "gizli ve sürekli bir ayaklanma" ile iştigal eden hem disiplinsiz hem tehlikeli bir soy olduğunu yazmıştı. Yoksulların toplumsal olarak kabul edilen yeni tanımı, bir insanın geçimini sağlamadaki yeteneksizliğinden kaynaklanan ahlaki ayıp üzerinde odaklanmıştı. İşin insanı yücelten etkisi o kadar önemli değildi; asıl önemli olan, çalışmanın, her zaman bir efendiye sahip olmak, bir cemaate ait bulunmak ve diğer durumlarda da göz önünde, dolayısıyla denetim altında olmak anlamına gelmesiydi. Öte yandan, işsiz olmak, toplumsal denetimden kaçmak, "toplumsal açıdan görünmez" kalmak demekti. En korkutucu olanı, efendisiz insanların toplumsal kimliğinin kaypak oluşuydu ve bunun bir adım ötesi, komplo kuşkusu, kurulu topluma ve onun düzenine karşı kötücül bir yıpratma hareketiydi. Yoksulların kasıtlı olarak iş yapmadıkları belirtiliyordu; Robert Crowley'e göre onlar "gerçek emekçinin alnındaki terle beslenen, İngiliz Uluslar Topluluğu içindeki kurtçuklar"dı ya da Thomas Adams'ın görüşüne göre "çalışmaktansa hasta

6. *a.g.y.*, s. 12.

7. Alan Forrest, *The French Revolution and the Poor*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, s. 19.

olmayı yeğleyen" kimselerdi.[8] Ancak asıl tehlike, yoksulluğun her yerde yarattığı ahlaki tiksintiden çok, köksüzlük durumundan kaynaklanıyordu.

Toplumsal düzenin temel birimleri olarak cemaatleri parçalayan bu kütlesel fazlalığın belki de en önemli etkisi, uzun vadede, toplumun yeniden üretiminde devletin rolünü tamamıyla değiştiren bir dizi hukuksal girişimi harekete geçirmiş olmasıydı. Cemaatler yeni sorunlarla başa çıkamıyorlardı. Yeterli ekonomik kaynakları yoktu. Hepsinden önemlisi, daha önceleri onca pürüzsüz bir biçimde işleyen "Ben seni gözlüyorum, sen beni gözlüyorsun" şeklindeki cemaat denetim sistemi, bir kez ortak üyelik zeminine dayalı karşılıklılık zayıflayınca çatlamıştı. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan kriz, toplumsal iktidarın yeniden düzenlenmesini gerektiriyordu.

Michel Foucault toplum tarihçilerinin dikkatini "gözetim" ya da "yola getirici iktidar"ın belirmesine, modern çağın başlarında meydana gelen "toplumsal denetimde göz tekniği"nin gelişimine çekmiş ve bu tekniğin modern çağı, insan davranışının her yönünün kılı kırk yaran bir şekilde hizaya sokulduğu bir bedensel talim dönemi haline getirdiğini belirtmiştir.[9] Ancak, bu tür bir iktidarın yeni olmadığını gördük; bu iktidar modern çağın gelişiyle doğmamıştır. Modernlik öncesi dönem boyunca önemli bir toplumsal denetim yöntemi olarak varlığını sürdürmüştür. Aslında erken modern çağda olan şey, gözetim gücünün geleneksel faillerinin iflas etmesiydi. O nedenle, disipline dayalı denetim, geçmişte olduğu gibi sıradan bir şey olarak yapılamazdı. Artık bu sorun görünür hale gelmişti, özenle ele alınması, tasarlanması, örgütlenmesi, idare edilmesi ve bilinçli bir biçimde üzerine eğilinmesi gereken bir şeydi. Bu görevi yerine getirecek yeni, daha güçlü bir fail gerekiyordu. Yeni fail devletti.

Fransa'da olduğu gibi İngiltere'de de on altıncı ve on yedinci yüzyıllar, hummalı bir yasama etkinliğinin sürdürüldüğü zamanlardı. Yeni hukuki kavramlar tanımlanıyor, devlete ait yeni, meşru çıkar ve yükümlülük alanları belirleniyor, yeni ceza ve ıslah önlemleri icat ediliyordu. Tüm bu heyecanlı etkinliğin ardında, yeni toplumsal

8. Krş. Beier, *Masterless Men*, s. 86.

9. Michel Foucault, *Power/Knowledge*. yay. haz. Colin Gordon, Harvester Press, Brighton, 1980.

tehlikenin uğursuz hayaleti duruyordu: İktidar ve toplumsal düzen krizinin canlı ve her yeri saran belirtisi olarak köksüz ve efendisiz insanlar, daha sonra onlara verilecek olan adla "tehlikeli sınıflar". Önce devletin yasala ı, yeni olguyu eksiklikler açısından tanımlamaya çalıştı: Tehlikeli insanlarda eksik olan nedir, geleneksel yaşamın tanımladığı biçimiyle "normal" faktörlerden onların vasıflarında ya da çevrelerinde eksik olanı hangisidir? Tarihsel belleğin gücü ve yeni olanı alışılmış terimler içine yerleştirip, onu sınanmış çözümlere tabi kılarak "ehlileştirmek" ya da nötrleştirmek yönündeki genel eğilim hakkında bilinenler ışığında tümüyle beklenebilecek bir tepkiydi bu. Bununla birlikte, tarihsel süreç içinde toplumsal düzenin "normal" faktörleri öne çıkarılmış; sorunsallaştırılmış ve kuramlaştırılmıştı; Heidegger'in dediği gibi, kırılana kadar çekicin ne olduğunu bilmezsiniz. Böylece 1531 tarihli yasa, aylağı şöyle tanımlıyordu: "Bedensel eksikliği ve özrü bulunmayan, çalışmaya muktedir, toprağı ve efendisi olmayan, geçimini sağlayabileceği yasal herhangi bir malı, zanaati ya da hikmeti olmayan erkek ve kadınlar." Bu tanım, bir efendiye ya da mülkiyete sahip olmayı normal, cezalandırılamaz davranışın koşulları olarak saptıyordu. Aynı şekilde, bu yasa aşağılık aylaklık durumunun nasıldüzeltilebileceğini de belirliyordu: Bu koşulları düzelterek. Kötü niyetten çok bilgisizlikten ötürü 1531 tarihli yasayla onu izleyen yasaların sessiz kaldığı nokta şuydu: Efendiler, toprak ya da zanaat atölyeleri güçlü çareler olarak görülüyordu, çünkü bunlar anımsanan geçmiş boyunca insanları, sürekli cemaat gözetimi ve cemaatin ıslaha yönelik baskısı altında tutulabilen, iyi denetlenmiş bir ortama bağlayan kayışlar olmuşlardı. Aylaklığa karşı erken dönem yasalarını kaleme almış olanlar, aynı etkiyi yaratacak başka bir araç bilmiyorlardı, tasalarının gerçek nedeni de buydu.

Gözetim yoluyla denetim konusu kendi başına bir sorun olarak belirmeden önce, yeni, daha iyi araçların bulunması ya da icat edilmesi amacıyla, eski aracın yetersiz ve etkisizolduğu ortaya konmalıydı. Aylakları zorla başlangıçta ait oldukları yerlere geri döndürmenin istenen sonuçları getirmeyeceği yavaş yavaş belirginlik kazandı. Aylaklar, köylerin ve kentlerin oluşturduğu ağ açısından fazlalık kişilerdi. Yerel otoritelerin artan sayıdaki işsizle başa çıkacak ne araçları ne de becerileri vardı. Doğdukları köylerden geri çevrilen

yoksullar, az da olsa anonim kalabilecekleri ve tahliyeden kurtulabilecekleri umuduyla yığınlar halinde kentlere akın ediyorlardı. Tüm Avrupa'da kentler "aşırı yoksullar, kimi zaman da umutsuz ve çaresiz kimseler için sığınak yerlerine" dönüşmüştü, "kırsal kesimdeki yoksulluğa birer anıt olarak kentler... Yoksulluğun kentleştirilmesi, kırsal kesimde doğan, ancak kendini kentte gösteren bir yoksulluk, toplumsal düzen sorunları yaratıyor, halk sağlığını tehdit ediyor ve geleneksel yiyecek sağlama örüntülerinde sıkıntılı bir durum doğuruyordu".[10] Her şeyden önce, toplumsal düzenin yeniden üretildiği geleneksel örüntüler üzerinde katlanılması olanaksız bir baskı oluşturuyordu.

Zamanı geri döndürmek olanaksızdı; yalnızca köksüz kimseleri köklerine geri dönmeye zorlayarak, düzenin cemaate özgü yeniden üretiminin tekdüze çevrimi yeniden sağlanamazdı. Yasa koyucular kısa sürede meselenin özünün, aylakların "yerel gözetim yoluyla denetim" ağları dışında kalma konusundaki korkunç yetileri olduğunu fark ettiler. Sürekli hareket halinde ve her yerde yabancı olan bu insanlar, deyim yerindeyse toplumsal olarak görünmez kalmışlardı. Bu nedenle, yasa koyucular dikkatlerini efendisiz insanların "görünürlük"ünü artırma, böylece onları gözetlenebilir hale getirme araçlarına çevirdiler.

En basit yöntem, her sığır yetiştiricisinin bildiği bir uygulamanın akla getirdiği yöntemdi: Damgalamak. I. James yönetiminde, daha önce başıboş koyunlarla sınırlı olan bu uygulamanın kapsamı, başıboş insanları kapsayacak şekilde genişletilmişti. 1604 tarihli yasa, damgayla ilgili şu talimatı veriyordu: "deriye ve ete o şekilde dağlanıp, işlenmeli ki, 'R' harfi görülsün ve böyle bir alçağın (*rogue*) üzerinde yaşamı boyunca sürekli bir işaret olarak kalsın."[11] İşaret sayesinde en azından özellikle tehlikeli insanların ayırt edilip, yakın gözetim altına alınabileceği ve böylece bu kimselerin hareket halinde oluşlarının doğuracağı sonuçların ortadan kaldırılabileceği umuluyordu.

Ancak cemaate dayalı denetimin iflasına yönelik tepkiler arasın-

10. Olin H. Hufton, *Europe: Privilege and Protest 1730-1789*, Harvester Press, Brighton, 1980, s. 37.
11. Beier, *Masterless Men*, ss. 159-60.

da en önemli sonuçları doğuracak olanı, zorunlu kapatılmanın icadıydı. Gözetim –bu denenmiş (o ana kadar fark edilmemiş olsa da) cemaat denetim aracı– amaçlı olarak ve yapay bir biçimde yaratılıp, muhafaza edilen koşullarda kullanılabiliyordu. Boşgezerlerin onları gözetleyecek ve onların tavırlarına daha etkili bir yön verecek komşuları yoktu. Doğal "kolektif teftişçiler" onları, davranışları üzerinde geçici bir etkiden fazlasını gerçekleştirecek kadar uzun süre görmüyorlardı; boşgezerler tüm "teftiş alanları"ndan nasıl kaçılacağını ve bir yerde çok fazla kalmaktan nasıl kaçınılacağını biliyorlardı. Bu durum ancak, görülebilecekleri, her an görülüp her yaptıklarının izlenebileceği, sınırları belirli bir toprak parçasında onları zorla tutarak önlenebilirdi; burada, aralıksız gözetimi güvence altına almak üzere, yeterli sayıda gözetimci onlara sürekli olarak tahsis edilebilirdi; dolayısıyla burada onların davranışları –hatta tüm yaşam süreçleri– sıkı sıkıya hizaya sokulabilir, dışarıdan ayarlanan bir ritme tabi kılınarak, bir belirsizlik kaynağı ve toplumsal düzen tehdidi olmaktan çıkarılabilirdi. Bir kez belirli bir alana kapatılınca, "tehlikeli sınıflar" gene "şeffaf", yani zararsız hale gelebilirdi.

Hapishaneler, düşkünler evleri, darülâcezeler, hastaneler, akıl hastaneleri... bunların hepsi karanlık olanı şeffaflaştırmaya, gözetim yoluyla denetimin geleneksel kullanım koşulları giderek daha etkisiz kaldığından, bu denetim yöntemini yeniden düzenlemek için koşulları tasarımlamaya yönelik aynı güçlü itkinin yan ürünleridir. Erken modern dönemdeki bu yeniliklerden her birinin belirli bir sorundan kaynaklanan rastlantısal bir buluş olmadığı, görünüşte birbirinden uzak ve işlevsel olarak bağlantısız sahalarda şaşırtıcı derecede eşzamanlı olarak belirmelerinden anlaşılmaktadır. Söz konusu olan, yalnızca somut "toplumsal sorunlar"ın çözümü değildi, aynı zamanda toplumsal iktidar alanlarının gerçekten temelinden sarsılması ve radikal bir biçimde değişen toplumsal koşulların toplumsal denetim mekanizmasının yeniden düzenlenmesiydi. Hapishanelerin ya da hastanelerin belirgin varoluşlarının ardında gizlenen bu evrensellik, daha sonra Jeremy Bentham'ın ünlü "Panopticon"unda belirginlik kazanacaktır:

Bir sistemin ilkesini göstermesi açısından "Panopticon" sözcüğünün kendisi burada çok önemli görünmektedir. Bununla Bentham, yalnızca belirli bir sorunu çözmeye yönelik mimari bir tasarımı –sözgelimi, bir hapishanenin, bir hastanenin

ya da bir okulun tasarımı gibi– düşünmüyordu. Bentham onun "Kristof Kolomb'un yumurtası" olduğunu belirterek, bunun gerçek bir keşif olduğunu açıklıyordu. Gerçekten de, Bentham'ın doktorlara, ceza uzmanlarına, sanayicilere ve eğitimcilere önerdiği şey, tam da onların aradıkları şeydi. Gözetim sorununu çözmek üzere tasarımlanmış bir iktidar teknolojisi yarattı. Önemli bir noktanın belirtilmesi gerekir: Bentham, kendi optik sisteminin, iktidarın kolay ve etkili bir biçimde uygulanabilmesi için gerekli büyük bir yenilik olduğunu düşünüyor ve söylüyordu. Gerçekten de, bu sistem on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren yaygın bir biçimde kullanıldı.[12]

Düzenin denetimi ve yeniden üretimi sorununun bir gözetim sorunu olarak tanımlanmasında yeni hiçbir yön olmadığını daha önce görmüştük. Gene de, kadim yöntemin modern dönemde kullanılış tarzı birkaç can alıcı nokta açısından devrimci bir nitelik taşıyordu. Birlikte bu noktalar, tümüyle yeni bir toplumsal biçimlenmeyi yarattı.

Belki de en önemli değişiklik, gözetimin karşılıklı oluşunun sona ermesiydi. Bunu başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, yeni kurumlar bir denetim asimetrisi üzerine oturtulmuştu. Gözetim etkinliği, şimdi bundan etkilenen grubu katı ve kalıcı bir biçimde ayrılmış iki alt kesite bölüyordu: İzleyenler ve izlenenler. Bu biçimiyle iktidar asimetrisi yeni bir buluş değildi; bilinen her tür toplumda değişmez bir unsur olmuştu. Bununla birlikte, modernlik öncesi toplumlarda, nesnelerin sahipleriyle değil, nesnelerin mülkiyetiyle ilgili bir şeydi; insanlarla değil, nesnelerle ilgili bir şeydi (kalıcı ordular ya da manastırlar gibi bilinen birkaç örnek dışında). İktidar asimetrisi en çok toplumsal artık değerin dağılımı alanında işliyordu: Üreticiler kendi iradelerine karşı olarak ürünlerinin bir kısmını üstlerine vermeye zorlandıkları ya da bu konuda kendilerine baskı yapıldığı zaman. Genel olarak bakıldığında, iktidarı elinde bulunduranlar, bu sonucu elde etmekten memnundu. Deyim yerindeyse, üreticinin yaşamında aktif bir etmen olarak, tam artık değer dağıtıma hazır olduğu anda sahnede beliriyorlardı. Artık değerin nasıl üretildiği onları ilgilendirmiyordu; üretimin düzenliliği, ellerinde tuttukları iktidar dışında araçlarla elde ediliyordu, hakkında pek az fikir sahibi oldukları ve denetlemedikleri araçlarla. Hükümdarın ya da derebeyinin iktidarı, tebaalarının günlük yaşamından uzaktı. Düzensizce uygula-

12. Foucault, *Power/Knowledge*, s. 148.

nan (çoğunlukla yalnızca yıllık çevrimler halinde) ve yalnızca ürünlerin yeniden dağıtımı üzerinde yoğunlaşan bu iktidar, iktidar sahipleri ile tebaaları arasındaki yegâne ilişki olarak, kendini şiddet kullanmakla sınırlandırabiliyordu. Üreticileri, mülklerine el konmasına karşı direnmenin anlamsız olduğu ve böyle bir direnmenin başarısızlığa yazgılı olduğu konusunda ikna etmek gerekiyor ve böyle bir ikna normal olarak o görevin insanüstü güvencelerine inanma biçimini alıyordu. Bu etki, baskı gücünün belli aralıklarla uygulanmasıyla ve elde tutulan bu gücün az çok düzenli, çoğunlukla törensileştirilmiş teşhirlerinden destek almak suretiyle elde edilebiliyordu. Hükümdar maiyetinin gücü ve ihtişamı kamusal bir gösteriydi, bu gösteride hedef izleyici kitlesi güçsüzler, izlenmesi beklenenler de iktidar sahipleriydi. Hiç şüphesiz, hükümdar iktidarına bağlı tebaanın günlük yaşamı sürekli gözetime tabiydi. Ancak genellikle bu geniş bir alana yayılmış bir gözetim, cemaatin tüm üyelerinin birbiri ardı sıra ya da eşzamanlı olarak katıldıkları bir etkinlikti. Gözetim, antropologların "genelleştirilmiş karşılıklılık" adını verdikleri şeye dayanıyordu: Burada denetleme h kkı, denetlenen kişinin aynı ya da bir başka durumda karşılık verme hakkıyla meşrulaştırılıyordu.

Bentham'ın büyük tasarımı "Panopticon"un simgesel olarak temsil ettiği kurumlar; gözetim asimetrisini toplumda "normal" iktidar teknolojisi olarak geniş kapsamlı biçimde uygulayan ilk kurumlardı. Bu tasarım, çoğunluğu, iktidar nesnelerini, karşılık verme ya da kendilerini izleyenlerle yer değiştirme hakları ya da bu yönde gerçekçi bir umutları olmaksızın, kalıcı bir biçimde "izlenenler" konumuna koydu. Bu değişim, kurumlar içinde iktidarın bölünmesini ve peşi sıra, çok önemli sonuçları olan iki yeniliği getirdi. Birincisi, tekyönlü gözetimin sürekliliği tamamıyla yeni bir niteliğin denetimi için uygun koşulları yarattı. Tebaanın davranışı, seçilmiş, belirli, kritik durumlarda seçilen tasarım uyarınca biçimlendirilebilmekle kalmıyor, artık tüm yaşam tarzları sıkı bir denetim altına alınabiliyor, istenen kalıba uyduruluyor, düzenli hale getirilebiliyordu. Bedenlerinin hareketi üzerine tekrarlamalı bir ritim empoze edilebiliyordu. Davranışları saiklerinden bağımsız hale getirilebiliyor, böylece iradeleri göz ardı edilebiliyordu: Bir kez dışarıdan sunulan alışkanlıklar oturduğunda, bireysel saikler uğraşılacak durumun ciddiye alınabilecek etmenleri olmaktan çıkıyordu. Tek-yönlü gözetimin sürekliliği

görünüşte ikna etmeyi gereksiz, her halükârda daha az göze çarpar hale getirmişti; talimin başlangıç aşamasında belirgin iken, giderek daha az başvurulan bir şey haline gelip, sonunda gizil ya da yalnızca simgesel bir varlık edinmişti. İkincisi, sürekli gözetimin tek-yönlülüğü izlenenlerin toplumsal tanımını tekbiçimli hale getiriyordu; iktidar ilişkilerince tanımlandıklarına göre, hepsi aynı kategorinin örnekleriydi. Toplumsal statüleri tümüyle, aynı gözetim işlemine tabi olmalarınca belirleniyordu; bu ise, gözetim altındaki her bireyde aynı, evrensel, davranışsal rutini sağlamayı amaçlıyordu. Tek-yönlü gözetimin eğilimi, nesneler arasındaki bireysel farklılıkları silmek ve niteliksel çeşitlilik yerine nicel olarak ölçülebilen bir tekbiçimliliği koymaktır. Bu eğilim daha sonra insani nesnelerin istatistiksel işleme uygun kategoriler halinde bilimsel olarak "nesneleştirilme"lerine yansıtılabilir; burada bireyselliğe, kişisel anlamlara, saiklere yapılacak göndermeler gerekli bir etmen değildir. Bu durumda kategorileri birbirinden ayıran şey, aynı zamanda, iktidar işleminin belli nicelikteki nesneleri bir ölçüde farklı bir rutin gerektiren konumlara yerleştiren, hatta onları farklı bir rutine bağımlı hale getiren bölme pratiklerinin bir ürünüdür (tehlikeli ya da tehlikeli olmayan suçlular, akıl hastaları, parlak ve geri zekâlı öğrenciler, vb. gibi).

Gözetim asimetrisinin geniş kapsamlı bir başka sonucu, denetleme konumunda bir uzmanı gerektirmesidir. Gözetim edimi artık gözetimciyi grubun kalanından ayrı bir yere koyar; zihinsel ve bedensel güçlerin tümünün belli bir alanda yoğunlaştırılmasını gerektiren tam günlük bir iştir bu; dolayısıyla bir "meslek", sabit bir geçim kaynağı haline gelecektir. Sürekliliği ve yönünün değişmezliği ile kendine, hükümdar iktidarının "yayılmış" gözetiminin tasavvur edebileceği amaçlardan çok daha iddialı amaçlar saptayabilir ve saptamaktadır. Asimetrik gözetimin yarattığı görev, insan davranış örüntülerinin baştan aşağı yeniden şekillendirilmesinden daha az bir şey değildir; çok sayıdaki bireyin çeşitlilik gösteren eğilimlerine tekbiçimli bir bedensel ritmin dayatılması, bir dizi amaçla hareket eden bir özneler topluluğunu tekbiçimli bir nesneler kategorisine dönüştürmedir. Bu sıradan bir görev değildir, kaba güç kullanımından çok daha fazlasını gerektirmektedir. Uzmanlaşmış *know-how* ve becerilerle donatılmış bir aktörü, bir insan davranışı mühendisini gerektirir. Asimetrik gözetim, yalnızca baskı uygulamada uzman kişiden çok

"eğitimci" rolünü üretmeye eğilimlidir (bu iki rolün ille de karşıtlık içinde olması gerekmese de).

Uzman rolü, ancak kalıcı iktidar asimetrisinin insan tavrını şekillendirmek ya da değiştirmek istediği koşullarda ortaya çıkabilir. Gerçekten de, böyle bir rol, modern çağın doğuşuyla bağlantılı toplumsal iktidarın önemli ölçüde yeniden düzenlenmesinin bir başka sonucudur. Bu rolün görkemli yükselişi, istenen toplumsal düzenin korunmasına ayarlanmış insan davranışının bireysel yargı gücüne ya da geçmişte bu konuyla gereğince ilgilenmiş olan "doğal güçler"e bırakılamayacağının fark edilmesinin bir sonucuydu. Asimetrik gözetimin kurumsallaştırılması, insanın "yetersizliği"nin, "eksikliği" nin ya da "doğası gereği olgunlaşmamışlığı"nın fark edilmesinin pratik eyleme dönüştürülebileceği, böylece kanıtlanıp, pekiştirilebileceği arketip bir yapı sağlıyordu. Ancak bir yanda insan bireyinin eksikliklerini yeniden üreten ve "nesnel(l)eştiren" bu pratik, iktidar yelpazesinin öteki ucuna da eğitimcinin rolünü yerleştirdi: insanları, uygun biçimde "kamu yararı" adı verilen toplumsal düzenin gerektirdiği mükemmellik düzeyine getiren uzman. Eğitim artık iktidarın vazgeçilmez bir bileşeni haline gelmişti. İktidar sahipleri "kamu yararı"nın (insan soyunun, tüm toplumun ya da onların yönetimine bırakılan kesimin yararı) ve ona en uygun insan davranış örüntüsünün ne olduğunu; bu davranışı nasıl meydana çıkaracaklarını ve kalıcı olmasını nasıl güvence altına alacaklarını bilmeliydi. Bu becerilerin her ikisini de edinmek için başka insanların sahip olmadıkları belli bilgileri ele geçirmeleri gerekmekteydi. İktidar bilgiye gereksinim duyar; bilgi iktidara meşruluk ve etkililik kazandırır (bunların birbiriyle bağlantısız olması gerekmez). Bilgiye sahip olmak, iktidardır.

Bu biçimlenmeden doğan yeni tür iktidarın önde gelen iki niteliği vardı: Pastorallik ve yönlendiricilik*

Bir kez daha iki niteliğin de yeni olmadığını kabul etmemiz gerekiyor, en azından tamamıyla yeni olmadığını. Her ikisi de modernlik öncesi tarihe ait yüzyıllarda icat edilmiş, geliştirilmiş ve sınan-

* Yönlendiricilik (İng. *proselytization*): İngilizce sözcük "kendi dinine çevirme", "ihtida ettirme", "başka bir dine, siyasal partiye, vb. katılmaya ikna etme ya da ikna etmeye çalışma" anlamlarına gelmektedir. Çeviride, doğrudan Müslümanlığı ve dinsel çağrışımı öne çıkaracak olan "ihtida ettirme" yerine "yönlendiricilik"i kullanmayı yeğledik. (ç.n.)

nmıştı ve ruhban sınıfının yönetimi elinde tuttuğu dönemlerde Hıristiyan Kilisesi bunların aşılması olanaksız modeli olarak gösterilebilirdi. Foucault'nun betimlemesine göre, pastoral iktidar kendi adına değil, tebaasının iyiliği için kullanılan iktidardı; bencil amaçları yoktu, tek amacı, tebaasının daha iyi duruma gelmesini sağlamaktı. Tebaası ile kolektif olarak değil, birer birey olarak ilgileniyordu, yani her bireyin ıslahını amaçlıyor, dolayısıyla bireyi kolektifliğin özerk bir birimi olarak yorumluyordu. Bireyin ıslahının anahtarının bireyin kendisinde saklı olduğunu varsayıyordu, bu nedenle ödüller ve cezalar ağını, bireyi hakları ve sorumlulukları olan, vicdanın merkezi, karar verici ve özerk bir fail olarak şekillendirecek biçimde düzenliyordu. Yönlendirici iktidarın ayırt edici özelliği, yönetimi altında olanları bir yaşam biçiminden bir başkasına döndürmeye kararlı olmasıydı; kendisini daha üstün bir biçimi bilen ve uygulayan olarak, yönetimindekileri ise böyle üstün bir düzeye kendilerini çıkarmaktan aciz varlıklar olarak görüyordu. ("Sağaltıcı iktidar" [Kittrie] ya da "vasilik kompleksi" [Donzelot] adları altında betimlenen iktidar çeşitleri gibi, yönlendirici iktidar, yönetimindekileri zorunlu olarak kendi imgesine göre biçimlendirmek, böylece iki yaşam tarzı arasındaki farklılığı çözmek amacını taşımamaktadır. Acımasızca ve ödün vermez bir biçimde yapmaya çalıştığı şey, kendi temsil ettiği ve otoritesinin kaynağı olan yaşam tarzının üstünlüğünün yönetilenlerce kabul edilmesidir. Bu kabul, onların kurtuluşu yolundaki nihai edimdir; iktidar sahiplerinin vazettiği yolların gerçekten de üstün olduğuna katıldıklarında, yöneticilerinin sahip olduğu bilgiye üstünlük atfetmiş olurlar. Yönlendirici iktidarın açıkça ortaya koyduğu amacın tersine, böyle bir görüş birliği iktidar sahipleri ile yönettikleri kesim arasındaki boşluğu kapatacağına, bu boşluğu pekiştirip, ölümsüzleştirebilir.) Yönlendirici iktidarın temel ilkeleri de, modern çağın belirmesinden çok önce Hıristiyan Kilisesi'nce uygulanıp sınanmıştır.

Modern iktidar biçimlenmesinde gerçekten yeni olan şey, pastoral ve yönlendirici tekniklerin laikleştirilmesiydi; tekniklerin kendileri yeni değildi, ancak bunların Kilise'nin hiyerarşik yapısından bağımsızlaştırılması ve devletin hizmetinde kullanılması yeni bir olguydu. Ancak bu, iki tekniğin hedeflediği amaçların, daha önce hiç olmadığı kadar iddialı ve kapsamlı bir hale geldiği anlamını taşıyordu. Kilise'nin pastoral ve yönlendirici iktidarı, bir inancın bir başka

inanca ya da bu inancı sebatla ve bütün yürekleriyle kucaklayamayacak kadar zayıf bireylere olan üstünlüğünü (kurumsallaşmış sözcüleriyle birlikte) üretmeyi ve yeniden üretmeyi amaçlıyordu. Devletin pastoral ve yönlendirici iktidarı ruhu ele geçirmekle yetinemezdi; aslına bakılırsa, söz konusu olan şey, inanç değildi. Devlet, kendi yönetimine karşı potansiyel direnme yuvaları olarak görülen her tür yaşam biçimine karşı savaş açıyordu. İstenen, yaşama sanatında devletin uzmanlığının kabul edilmesiydi; devletin ve onun atayıp, meşrulaştırdığı uzmanların, yönetilenler için neyin iyi olduğunu, hayatlarını nasıl yaşamaları gerektiğini ve kendilerine zarar verecek şekilde davranmaktan nasıl kaçınabileceklerini daha iyi bildiklerini kabul etmek gerekiyordu. Yönetilenler Tanrı'ya giden yolu bulmak için gerekli becerilerden yoksun bırakılmakla kalmamış, bilgililerin gözetimi, yardımı ve ıslah edici müdahalesi olmaksızın insana yaraşır bir yaşamı sürdürme becerileri de ellerinden alınmıştı.

4

Bahçıvanlara Dönüşen Avlak Bekçileri

"VAHŞİ KÜLTÜRLER," diyor Ernest Gellner, "bir kuşaktan ötekine kendilerini bilinçli bir tasarım, nezaret, gözetim ya da özel beslenme olmaksızın yeniden üretirler". Buna karşın, "işlenmiş" ya da "bahçe" kültürleri, ancak okumuş ya da uzmanlaşmış kimselerce yürütülebilir.[1] Yeniden üretmek için tasarıma ve nezarete gereksinimleri vardır; onlarsız, bahçe kültürleri yok olur, her yanı yabani otlar kaplardı. Her bahçede güvenlikten yoksun bir yapaylık duygusu vardır; bahçe bahçıvanın sürekli dikkatini gerektirir, çünkü bir anlık ihmal ya da dalgınlık onu başlangıçtaki durumuna (kendi varlığını ortaya koymak için yok etmek, temizlemek ya da denetim altına almak zorunda kaldığı duruma) döndürebilir. Ne kadar iyi yapılmış olursa olsun, kendini yeniden üretmesi konusunda bahçe tasarımına güvenmek olanaksızdır; benzeri biçimde, kendi kaynaklarıyla kendini yeniden üretmesi konusunda bahçeye güvenmek olanaklı değildir. Dayatılan düzenin kırılganlığını vurgulamak üzere yabani otlar – çağrılınamış, tasarlanmamış, kendi kendini denetleyen bitkiler–oradadır; bunlar, hiç bitmeyen nezaret ve gözetim gerekliliği konusunda bahçıvanı uyarırlar.

Modernitenin ortaya çıkışı, böylesi bir vahşi kültürlerin bahçe kültürlerine dönüşmesi süreciydi. Ya da daha çok, bahçe kültürlerinin kurulmasının, geçmişi yeniden değerlendirdiği ve yeni dikilen

1. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, s. 50.

çitlerin ötesinde uzanan alanlarla bahçıvanın kendi ekili arazi parçası içinde karşılaştığı engellerin "yabani otlar" haline geldiği bir süreç. On yedinci yüzyıl bu sürecin ivme kazandığı bir zamandı; on dokuzuncu yüzyılın başlarında söz konusu süreç, Avrupa yarımadasının Batı ucunda genel olarak tamamlanmıştı. Oradaki başarısı sayesinde, dünyanın geri kalanmea gıpta edilecek ya da onlara dayatılacak bir örüntü haline geldi aynı zamanda.

Vahşi kültürden bahçe kültürüne geçiş, yalnızca bir toprak parçasında gerçekleştirilen bir işlem değildir; aynı zamanda ve belki sonuçları açısından daha önemli olarak bu geçiş, daha önce bilinmeyen amaçlara yönelmiş ve daha önce var olmayan becerileri gerektiren yeni bir rolün ortaya çıkması demektir: Bahçıvan rolünün. Bahçıvan artık avlak bekçilerinin yerini almaktadır. Avlak bekçileri, bakmaları için kendilerine emanet edilen arazideki bitki örtüsünü ve hayvanları beslemezler; arazinin durumunu, tasarı ve çabaların ürünü "ideal durum"a yakın hale getirmek gibi bir amaçları da yoktur. Onlar daha çok bitkilerin ve hayvanların sorunsuz bir biçimde yeniden üremelerini güvence altına almaya çalışırlar: Avlak bekçileri, vasilerinin becerilerine güvenirler. Buna karşın, vasilerin değişmez alışkanlıklarına müdahale edecek özgüvenden yoksundurlar; bu nedenle, söz konusu alışkanlıkların ayakta tuttuğu durumdan farklı bir durumun gerçekçi bir alternatif olarak düşünülebileceği akıllarına gelmez. Avlak bekçileri çok daha basit bir şeyin peşindedir: Bu değişmez alışkanlıkların ürettiği mal varlığından belirli bir payı garantilemek, payın elde edilmesini kesin olarak sağlamak ve düzenbaz avlak bekçilerinin (yasadışı avlak bekçilerine verilen adla, kaçak avcıların) etten pay almalarını önlemek.

Moderniteyi yaratan iktidar (devletin pastoral iktidarı), bahçıvan modeli üzerine kurulmuştur. Modernite öncesi yönetici sınıf bir anlamda kolektif bir avlak bekçisiydi. Moderniteye geçiş, ilkinin belirginlik kazanıp, ikincisinin gerileyerek sonunda ikame edildiği bir süreç olmuştur. Bu süreç bahçeciliğin keşfinin bir sonucu değildi; söz konusu süreci meydanaçıkaran şey, vahşi kültürün kendi dengesini ve yıllık yeniden üretim çevrimini ayakta tutma konusunda giderek artan beceriksizliği, avlak bekçilerinin taleplerinin hacmi ile kendi "değişmez alışkanlıklar"ının rehberliğinde oldukları sürece vasilerinin üretim kapasiteleri arasındaki rahatsız edici dengesizlik

ve son olarak, avlak bekçilerinin, geleneksel uğraşlarını sürdürerek istedikleri mahsulü güvence altına alamamalarıydı.

Avlak bekçileri, insanların (ya da kendilerinin) kendi yaşamlarını idare etme konusundaki yetilerine pek inanmazlar. Doğal olarak, dindar kimselerdir. Bekçiliğini yaptıkları vahşi kültürün sağladığı bir "model", "kalıp" ya da "biçim" olmadığından, insanlar dünyasının insani kökeni, insanın kendine yeterliliği, insanlık durumunun biçim verilebilir bir şey olduğu, vb. konularda fikir oluşturmalarını sağlayacak bir deneyimden yoksundurlar. Vahşi kültürün kendiliğinden işleyişine müdahale edemeyişleri –ki bu, o kültürün fiili olarak "dokunulmazlığını" getirmiştir– dünya düzeninin insanüstü niteliği ile ilgili felsefelerine (herhangi bir felsefeleri olması gerekiyorsa eğer) yansımaktadır. Vahşi kültürün kendisini bir *kültür* olarak, yani ister bir tasarım ister böyle bir tasarımın yokluğu sonucu insanların dayattığı bir düzen olarak algılamak olanaksızdır. Eğer üzerinde düşünülürse, insanlar arasındaki açık ya da örtük görüş birliğinin yaratıp, ayakta tutabileceğinden çok daha güçlü bir şey olarak görünür. Doğa olarak, Tanrı'nın yaratısı olarak, insanüstü yaptırımların desteklediği ve insanüstü gözetimle sürdürülen bir tasarım olarak görülür. Entelektüel açıdan, toplumsal düzenin "mutlak" ve insan denetiminin ötesinde bir şey olarak değil, insanlar arasındaki mutabakatın bir ürünü olarak yeniden tanımlanması, moderniteye uzanan yoldaki en önemli noktaydı. Ancak böyle bir yeniden tanımlamanın gerçekleşmesi için toplumsal düzenin yeniden üretilme tarzında bir devrimin gerçekleşmesi gerekiyordu. Yönetici sınıfın avlak bekçisi konumu yetersizliğini açığa vurmalı ve başa çıkmaya hazır olmadığı kaygılar yaratmalıydı.

Hobbes'un, insan türünün "doğal durumu"nu, insan yaşamını "kötü, çirkin ve kısa" hale getiren bir koşul olarak sert bir dille reddedişi, olasılıkla on yedinci yüzyıl düşünürlerinin daha sonraki kuşaklara aktardığı tüm fikirler arasında en çok alıntılananı ve bilinenidir. Hobbes'un görüşü üzerinde önemle durulmuş ve bu görüş büyük ölçüde modern toplum felsefesinin, siyaset biliminin ve sosyolojinin çıkış noktası olarak kabul edilmiştir. Talcott Parsons, tüm toplum bilimi tarihini, Hobbes'un eğretilemesinin gündeme getirdiği sorunla olan uzun ve hâlâ sonuçlanmamış bir mücadele şeklinde görmenin mümkün olduğunu düşünüyordu: Bu sorun, çevresinde modern top-

lum bilim paradigmasının düzenlenebileceği "bulmaca"yı sağlıyordu. Hobbes'un önermesinin Avrupa'nın son üç yüz yıllık entelektüel tarihindeki önemini yadsımak olanaksızdır. Hobbes'un fikri hakkındaki kapsamlı yorumların genel olarak sessiz kaldıkları şey bir başka bulmacadır: Hobbes "doğal durum" imgesini nereden almıştır? Bu imgeyi yalnızca kendi hayal gücüne dayanarak mı oluşturmuştur? Bu bütünüyle kendiliğinden bir entelektüel yaratı mıydı? Yoksa birçok fikir gibi daha çok, Hobbes'un hayal gücünü, zihninin yöneldiği yönde kışkırtan yeni bir deneyime gösterdiği bir tepki miydi? Abartılı ve alışılmadık ölçüde güçlü olsa bile, gene de bir tepki miydi?

Aksi kanıtlanmadıkça, ikinci durumun söz konusu olduğu şeklinde makul bir tahminde bulunabiliriz. Eğer öyleyse, o zaman şunu sormak gerekir: Hobbes'un çağdaşlarının yaşadığı dünyada ürkütücü "doğal durum" imgesini esinleyebilecek ne vardı?

Görünen o ki, Hobbes sıradan bir optik yanılsamanın kurbanıydı: Onun doğa durumunun yaşayan kalıntıları olarak gördüğü şey, insan eliyle kurulmuş katı bir toplumsal denetimin ilerlemiş çözülüşünün ortaya çıkardığı ürünlerdi. İçinde yaşadığı dünyayı kaplayan endişe verici, yabancı bedenler geleceğin göstergeleriydi, gelecekteki topluma işaret eden öncü bir sınıftı, "normal durum" haline gelecek olan şeyin –artık çökmüş olan cemaat denetiminin bağlayıcılığından kurtulmuş, serbestçe dolaşan, kazanç yönelimli bireylerden oluşan bir toplumun– az sayıdaki dağınık örnekleriydi. Gerçek bir vahşi kültürde bu tür bireyler, işlevi toplumsal denetimin kaçınılmaz başarısızlıklarıyla ve bunun sonuçlarıyla başa çıkmak olan gözetim altındaki birkaç yerde emniyet içinde tutuluyordu; sayıları belliydi, statüleri biliniyordu, davranış biçimleri güvenli bir biçimde kalıplaştırılmıştı, bu nedenle de önceden kestirilip, yönlendirilebilir bir şey olarak algılamıyorlardı. Artık, bir önceki bölümde ele aldığımız nedenlerden ötürü, tüm bu etkisiz kılıcı unsurlar hızla yok oluyordu. Vahşi kültürün yeniden üretim sisteminin çatlaklarından Hobbes doğa durumunu başlangıçtaki saflığı içinde gördüğünü düşünmüş olabilir.

Bununla birlikte, cemaat yaşamının geri çekilmesinin öğretici etkilerinden en önemlisi, günlük insan iletişiminin dayandığı ilkelerin özünde kolaylıkla çözülmeye uğrayabileceğinin açığa çıkarılmasıydı. Hiç şüphesiz, bu ilkelerin varlığı (ve mutlak gerekliliği) kendi içinde olağanüstü bir buluştu. "Bilinçli bir tasarının olmaksızın"-ve –

ekleyelim– denetleyici sistemin başa çıkamayacağı kadar büyük, kestirilmesi olanaksız yan etkiler olmaksızın kendini yeniden üreten bir toplumda bu ilkeleri kestirmek ya da yorumlamak çok güçtü. İlkeler gerektiği gibi işlev göremeyecek kadar sık ihlal edildiğinde, görülür hale geldiler. Ya da daha doğrusu, bir kez "tasarımsız toplum" geniş çapta, öngörmediği ve denetleyemediği olgular üretmeye başladığında, ihlal edilmiş olan gerçek ya da ideal ilkeler hakkında soru sormak olanaklı hale geliyor ve böyle bir ihlalin üzücü etkileri için önerilen çarelerin *bilinçli* bir tasarının niteliği taşıması gerekiyordu. Toplumsal düzen sorunu bir kez eşyanın doğasının bir tezahürü değil, bir sorun haline geldiğinde, onun oturtulabileceği yegâne çerçeveler, bir "toplumsal sözleşme", bir yasama organı ya da tasarım oluşturan despottu.

(İnsan-yapımı) toplumsal düzen ile doğa –insan doğası da dahil– arasındaki ilişkinin yeni algılanış biçimi, o çok iyi bildiğimiz akıl-tutkular karşıtlığında ifadesini buldu. Tutkular giderek insanların "doğal donanımı" olarak görülmeye başlandı, insanların kendi çabaları ve başka insanların yardımı olmaksızın doğuştan edindikleri bir şey olarak. Oysa akıl bilgiyi gerektirmektedir, iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasındaki farkı bilen başka kimselerce "aktarılmalıdır". Böylece, akıl ile tutku arasındaki fark, en başından itibaren ahlaki bir karşıtlıktan fazla bir şeydi; toplum karşıtı olguların "doğal", aynı zamanda da bireysel kökleri ile toplumsal düzenin toplumsal, örgütlü, hiyerarşik mekanizması arasındaki karşıtlığı dile getirmek suretiyle, örtük bir biçimde de olsa bir toplum kuramı içeriyordu. Bu karşıtlık, insanlararasındadüzenli bir ilişkinin güvence altına alınması ve sürdürülmesi için devletin, bireysel çıkarların ötesindeki iktidarının vazgeçilmezliğini ve eldeki iktidarın herhangi bir biçimde zayıflamasının ya da insanların "doğal eğilimleri"ne herhangi bir biçimde güvenilmesinin yol açacağı sağlıksız, yıkıcı etkileri ortayakoyuyordu.

Albert O. Hirschman'ın belirttiği gibi, bu terimler çerçevesinde düşünen felsefeciler açısından, tutkunun tutsağı olmuş bireylerle aklın devletçe yüceltilmesinin yan yana getirilişinin içerdiği bariz çelişki rahatsız edici olmuş olmalıdır.[2] Gerçekten de, aklın ilkeleri na-

2. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, 1977.

sıl olup da yalnızca tutkuların yön verdiği insanların tutumunu etkileyebilirdi? "Tutkular" kavramı insandaki her tür "doğal" niteliği, her tür "vahşi" ve kaynağını insanın yaptığı (yapay, tasarlanmış) yasalardan almayan şeyi gösterdiğine göre, akıl nasıl "tutkuların insanı"na seslenecek, onun kendisini dinlemesini ve daha önemlisi itaat etmesini sağlayabilecekti? Hirschman'ın başka açılardan son derece bilgi verici çalışmasında fark edemediği nokta, bu sorunun yalnızca mantıksal değil, pratik niteliğiydi. Yanıtın ahlak kuramında değil, siyasi uygulamada aranması gerekiyordu; Hirschman'ın alıntıladığı düşünürler, yalnızca "insanın doğası"nı tartışmaya değil, toplum (devlet) iktidarının kuram ve uygulamasını geliştirmeye uğraşıyorlardı.

Tartışmaya katılanların geniş ölçüde paylaştığı endişeleri Spinoza özlü bir biçimde dile getirmiştir: "Hiçbir duygu, hakikat olduğu ölçüde, iyi ile kötü hakkındaki hakiki bilgiyle kısıtlanamaz, ancak bir duygu olarak değerlendirildiğinde kısıtlanabilir."[3] Dönemin ana uğraş konusu olan toplumsal düzen edimbilimi açısından okunduğunda, bu mesaj görece açıktır: Duygulara -doğru ile yanlış arasında ayrım tanımayan toplum karşıtı bu güdüye- aklın *sesiyle*, hakikatin dile getirilmesi ve yayılması olarak bilgiyle çözüm getiremezsiniz; daha doğrusu duygulara ancak bilginin kendisinin bir "duygu" haline geldiği durumlarda çözüm getirebilirsiniz. Bu sonuncu durumun sınırlı uygulaması olabileceğini de buna ekleyebiliriz. Böyle bir şey, kendileri için bilginin bir tutku olduğu insanlar açısından geçerli olurdu: felsefeciler ve belki felsefecilerin kendilerinde benzeri bir bağlanmayı harekete geçirebildiği o az sayıdaki insanlar açısından. Diğerlerine gelince, sorun, duygularını nasıl doğru yöne kanalize edecekleri değil, arzularını nasıl sınırlayıp etkisiz hale getirecekleridir. Spinoza'nın görüşüne göre, kendini Tanrı'ya adama, Tanrı'nın lütfuna kavuşma arzusu ve dinin öngördüğü biçimiyle selamete giden yolun etkililiğine olan inanç, insanı gereken sonuca götürebilirdi.

Hirschman incelemesinde, dönemin bilginleri arasındaki tartışmalarda giderek büyük bir ilgi ve umutla ele alınan bir tutku olarak

3. Baruch Spinoza, *Ethics*, çev. N. H. White, Oxford University Press, Oxford, 1927, kısım iv, önerme 14.

çıkar'ı görmektedir. Bu seçimi, kapitalist geleceğin bir "ilk belirtisi" olarak açıklamak ve böylece on yedinci yüzyıl felsefecilerine peygamber ya da en azından netlik kazanması bir buçuk yüzyıl alan bir sistemin habercileri rolünü vermek kolaydır. Ancak bu, felsefecilere daha önce ve daha sonra nadiren gösterdikleri bir davranış biçimi atfetmek anlamına gelecektir. Şöyle bir değerlendirme daha anlamlı olur: Çıkarı, öteki tüm sağlıksız tutkuları bastıracak iyi bir tutku olarak teşvik ederken, felsefeciler kendi dönemlerinin gerçeklerinden yola çıkarak düşünüyor ve çağdaş sorunlarla çağdaş araçları kullanarak (tarihsel belleğin yardımıyla yorumlanan "çağdaşlık" kavramı da dahil olmak üzere) uğraşmayı öneriyorlardı. Gerçekten de, günümüz okuru on yedinci yüzyılda açıklandığı biçimiyle çıkar fikrini, ancak belli bir çabayla artık aşina olduğumuz kâr yönelimi kavramı ile eşdeğer görebilir. On yedinci yüzyıl düşünürlerinin toplum karşıtı tutkulara bir çare olarak ortaya koydukları çıkarlar, çok daha geniş bir alanı kapsamaktaydı. La Rochefoucault'nun *Özdeyişler*'inde (1666), en sık rastlananlar, şeref ile şandan gelen çıkardı; refah ile zenginlikteki çıkar, birçok çıkardan biriydi ve hiçbir biçimde kendi başına çıkar kavramıyla eşanlamlı değildi. Daha çok şunu söyleyebiliriz: Çıkar fikri doğal dürtülerden çok, toplumsal saikleri kavramak amacını taşıyordu; doğal eğilimlere yapay olarak eklenen bir şeydi, insan doğasından kaynaklanan bir şey değil, toplumsal olarak yaratılan bir şeydi. Bir kez daha, çıkarlar ile tutkular arasındaki gerçek karşıtlık, toplumsal olarak tasarlanan bir düzen ile insanın işlenmemiş, vahşi, doğal durumu arasındaydı. Çıkarın özü, toplumsal yönelimiyle eşanlamlı olan yapaylığından daha az önemliydi.

Çıkarlar ile tutkuların karşıtlığı konusunda, gene Hirschman'ın göz ardı ettiği bir başka boyut vardı: Sınıf boyutuydu bu, bireyin doğasının iki yönü ya da aynı bireyin gösterebileceği iki tür davranış biçimi arasındaki sınıf boyutundan çok, iki tür insan arasındaki sınıf boyutu. *Un homme intéressé* [çıkarı olan kişi], bir bireyin yaşamındaki belli bir evreye verilen isim olabilirdi; ancak aynı terim belli bir bireyler sınıfını, harekete geçirilmiş insanları, doğal içgüdülerince yönlendirilmek yerine, topluma yönelik amaçların peşinden giden insanları da gösterebilirdi, gösteriyordu da. Daha sonraki bir ayrımı kullanarak, bu "çıkar sahibi insanlar" sınıfını toplumun geri kalanın-

dan ayıran şeyin, davranışlarındaki "... amacıyla" saikinin –yani araçsal-akılsal davranışı simgeleyen bu tutumun– oynadığı başat rol olduğunu söyleyebiliriz. Eski düzenin çözülmeye uğradığı bir çağda çıkar tartışması, toplumsal düzenin yeni sınıf temelleriyle ilgili kuramlaştırmanın yürütüldüğü birçok kavramsal kisveden biriydi.

Çıkar temelli davranış toplumsal açıdan yararlı olarak ne kadar övülüyor idiyse, incelikten yoksun ve kabainsanların, tutkunun yönlendirdiği, kendilerine dönük tavrı o kadar zararlı ve mahkûm edilmesi gereken bir tavır olarak görülüyordu. Tartışmanın katılımcıları kendi amaç yönelimli eylemlerini toplumsal olarak yararlı ve övülmesi gereken yaşamın bir standardı olarak koymakla, yeni sınıf bölünmelerinin çerçevesini ve yeni toplumsal yeniden üretim mekanizmasını tanımlıyorlardı. Tartışmanın kavramsal kisvesi ve semantik bağlamı ne kadar farklı olursa olsun, toplumsal işlevi Nietzsche'nin ahlaksal söylemin temel kategorilerine ilişkin olarak büyük bir kavrayışla tanımladığı işlevden önemli bir fark göstermiyordu:

> Kendilerinin ve eylemlerinin, *aşağılık*, bayağı düşünen ve avam olan her şeyin karşıtı olarak, iyi, yani en üst düzeye ait olduğuna karar verenler, bizzat "iyi olanlar", yani soylu, güçlü, yüksek konumda ve yüce gönüllü olanlardı. Onlara değerler yaratıp bunları adlandırma yetkesini veren işte bu *mesafe duygusuydu*.
>
> Hiyerarşik, sınıfsal anlamda temel kavram her zaman *soyluluk* kavramı olmuş ve bundan tarihsel bir zorunluluk olarak, zihin soyluluğunu ve ruhsal seçkinliği içine alan *iyi* kavramı gelişmiştir. Bu gelişme, *sıradan, avam, aşağılık* kavramlarını zamanla *kötü* kavramına dönüştüren öteki gelişmeyle yakın bir paralellik içindedir.[4]

Ahlakın kökenleriyle ilgili, Nietzsche'nin döneminde moda olan *naturgeschichtliche* mütalaalar üslubundaki bu değerlendirme, tabii mitolojik bir değerlendirmedir – ancak Nietzsche'nin, toplumsal egemenlikle bağlantılı davranış özelliklerine olumlu nitelikler yükleme mekanizmasını açığa çıkarmada gösterdiği sosyolojik içgörünün gücü çarpıcıdır. Ne çıkarın baş tacı edilmesi bu genel kuralın bir istisnasını oluşturuyordu; ne de tutkuların küçümsenmesi – tutkular, giderek, her şeyden çok, "daha iyi insanlar"ın övülmeye değer "çıkar gözeten" davranış biçimlerinin, düzenli toplumun çatısını oluşturan o yaşam tarzının aşağılık karşıtı anlamına gelmeye başladı.

4. F. W. Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, çev. Francis Gotfrey, Doubleday, New York, 1956, ss. 160-2.

Austin'in terminolojisini kullanarak söylemek gerekirse, akıl-tutkular söyleminin en önemli etkisel* etkisi, toplumsal düzeni yıkmalarını önlemek için yol gösterilmesi ve eğitilmesi gereken yoksul alt sınıflara şimdi tehlikeli sınıflar rolünün verilmesiydi; aynı zamanda da, yoksul alt sınıf yaşam tarzının, akıl yaşamından aşağı ve onunla çatışma içinde olan, insanın hayvansı doğasının bir ürünü olarak tanımlanmasıydı. Her iki etki de vahşi kültürün meşruluktan çıkarılması ve bu kültürün taşıyıcılarının, kültür bahçıvanlarının meşru (ve edilgen) nesneleri haline getirilmesi anlamına geliyordu. Jacques Revel'in keskin değerlendirmesine göre, artık

> halk, toplumsal ve kültürel arkaizmin bu fosilleşmiş izinin taşıyıcısı olarak görülüyordu; bu, hem onların itaatkâr statüsünün göstergesi hem o statünün haklı çıkarılmasıydı. Bu nedenle, halka özgü pratikler geride kalmış bir çağı temsil ediyordu, bunlar insanlığın yanlış inançlarından oluşan bir depodan ve insanoğlunun çocukluk döneminden başka bir şey değildi... Kabul edilen akıl ya da bilimsel bilgi adına eleştirilmiş olan şeyler, şimdi aşağı bir toplumsal sınıfın ürünü olarak etiketlenip hükümsüz kılınıyordu... Halka özgü olanın oluşturduğu alan şimdi yasadışı uygulamaların, tuhaf yanlış tavırların, kısıtlama getirilmemiş ifade serbestisinin kültüre karşı doğayı çıkaran olumsuz dünyasıydı.[5]

Revel, tüm iyi bilinen anlaşmazlıklarına karşın, akıl ve rasyonel çıkarlar muhafızlarını birleştiren dayanışmayı ortaya koymaktadır. Aklın doğal tutkulara olan üstünlüğüyle ilgili kendi versiyonlarını ne kadar hararetle savunmuş olurlarsa olsunlar, bu kimseler "doğru dürüst ya da hiç muhakemede bulunamayanlar"ın mahkûm edilmesi söz konusu olduğunda, aralarındaki tüm farklılıkları unutmuşlardır. Akıl yetisinin evrenselliğinin her kutsanmasına, değişmez bir biçimde bunu kullanma yeteneğinin az sayıda insana dağıtılmış bir ayrıcalık olduğu uyarısı eşlik ediyordu. Tüm bu söylemi anlamanın en iyi yolu, onu "kapama-dışlama"nın bir yönü olarak değerlendirmektir;

* J. L. Austin, söz ile eylem arasındaki bağ ile ilgili düşüncelerinden yola çıkarak oluşturduğu söz-eylem kuramında, söz-eylemin üç yönü olduğunu belirtir: Salt dilsel (*locutionary*); edimsel (*illocutionary*) ve etkisel (*perlocutionary*). Sözün, inandırma, caydırma, şaşırtma, ayartma gibi etkileri, söz-eylemin etkisel yönünü oluşturur. (Bkz. Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1980, ss. 38-42). (ç.n.)

5. Jacques Revel, "Forms of Expertise; Intellectuals and the 'popular' culture in France (1650-1800)", *Understanding Popular Culture, Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century* içinde, yay. haz. Steven L. Kaplan, Mouton, Londra, 1984, ss. 262-4.

bir kez daha Revel'in söylediklerini aktarırsak, "bu söylem, teknik bir uzmanlık yetisinden bağımsız olarak, kimliği söylemin kullanımından kaynaklanan kolektif bir ses tarafından anonim olarak sürdürülüyordu. Bu grup, söylemi kendisini tanımlamak amacıyla kullanıyordu".[6] Dayanışma geniş bir alana yayılmış ve başka koşullarda bir araya gelmesi mümkün olmayan insanları bir araya getirmişti; David Hall yakınlarda yayımlanan bir yazısında, on yedinci yüzyılın sonunda insan türünü tutkuların ve batıl inançların ürkütücü gücünden kurtarmak üzere "ruhban sınıfının, bir kuruma bağlı olmayan düşünürlerin, felsefecilerin ve bilim insanlarının" bir araya gelerek bir koalisyon oluşturduklarından söz etmektedir.[7]

Fikirler tarihi ders kitaplarından birbirlerini yıpratma savaşı içinde olduklarını öğrendiğimiz düşünce okulları arasındaki böyle bir görüş birliği bir muamma gibi görünebilir – eğer bu ders kitaplarının yolunu izler, onların ilişkilerini dönemin sosyo-politik biçimlenmesinden ayrı olarak değerlendirirsek. Aksi takdirde, böyle bir görüş birliği hiç de şaşırtıcı değildir. Ruhban sınıfı, laiklik yanlıları, felsefeciler, yetişmekte olan bilim adamları – tüm bu insanlar, dönemin sorunlarıyla, vahşi kültürden bahçe kültürüne geçişin yarattığı "toplumsal talepler" bütünüyle karşı karşıyaydı. Ve bu insanlar en iyi reçeteleri önerenler olarak, toplumsal denetimi en iyi gerçekleştirebilecek kimseler olarak hizmetlerini sunmada birbirleriyle yarış içindeydi. Toplumsal talepler, boyutu ve aciliyeti açısından hızla büyüyordu. Hiçbir biçimde bu, felsefi buluşların ya da değişmekte olan bir entelektüel bakış tarzının yarattığı bir şey değildi. Söz konusu süreç, başarısızlığa uğrayan cemaat denetiminin bıraktığı boşluklara hızla ilerleme durumunun pratiği ile sıkı sıkıya bağlıydı. "[E]rken modern devlet," diye yazıyor Günther Lotte, "yönetimi altındakilerin günlük yaşamını düzenlemek için büyük çaba harcamıştır. Gerçekten de, erken modern dönem halk kültürü ile ilgili bildiklerimizin büyük bir bölümü ya bu amaçla çıkarılmış sayısız buyruk, emir ve fermanlardan ya da kural ihlallerini gösteren kayıtlardan gelmektedir". Devlet müdahalesinin kapsamı öylesine hızla genişliyor ve devletin düzenleyici girişimi öyle geniş bir alana

6. *a.g.y.*, s. 265.
7. David Hall, "Giriş", *Understanding Popular Culture* içinde, s. 6.

yayılıyordu ki, "âdeta belli bir yaşam tarzı tümüyle taarruza uğruyordu".[8]

On yedinci yüzyıl Avrupa'sını saran siyasal bastırmanın çapı ve yoğunluğu, kültürel bir haçlı seferi maskesine bürünmekle birlikte, gerçekten de benzeri görülmemiş bir şeydi. Halk kitleleri için XIII. Louis ile XIV. Louis yönetimleri, Robert Muchembled'in değerlendirmesiyle "*un siècle de fer*"di [demir yüzyıl].* "Zincire vurulmuş bedenler ve boyunduruk altına alınmış ruhlar" iktidarın yeni mekanizmaları haline gelmişti. Çok uzun sayılamayacak bir süre önce, bir ya da iki yüzyıl önce, sıradan insanlar "bedenlerini istedikleri gibi kullanmakta görece özgürdüler; kendilerini cinsel ve duygusal dürtülerini dışavurmaktan sürekli olarak alıkoymaları gerekmiyordu". Ancak artık her şey değişmişti. Mutlak monarşinin yönetimi altında, toplumsal uyum tümüyle dönüşüme uğradı.

> Artık sorun, insanın ait olduğu grubun normlarına saygı göstermesi sorunu değildi, söz konusu olan, insanın kendisini her yerde ve herkes için geçerli olan genel bir modele bağımlı kılmasıydı. Bu, kültürel bastırma anlamına geliyordu. Saray topluluğu, yazarlar, soylular, zengin kentliler, bir başka deyişle ayrıcalıklı azınlıklar aralarında yeni bir kültür modeli geliştirdiler: On yedinci yüzyılın *l'honnête homme*'u** ya da on sekizinci yüzyılın *l'homme éclairé*'i [aydınlanmış insan]. Bariz olarak bu, halk kitlelerinin ulaşamayacağı bir modeldi; ancak halk kitleleri bu modeli taklit etmeye çağrılıyordu.[9]

Yöneticilerin tekbiçimli ve evrensel olarak bağlayıcı kültür modeli için gerekli gördükleri artan bağlanma ile mutlakiyetçi iktidarın teknikleriyle bağlantılı yeni, istatistiksel-nüfusbilimsel siyasetin mahiyeti arasında yakın bir bağ varsaymak yanlış olmayacaktır. Yönetilenler, yurttaşlar, tüzel kişiler – bunların hepsi temel olarak devletin özdeş birimleriydi; yerel sınırlamalardan kurtulmaları (ve böylece devletin yerel-ötesi iktidarına bağımlı hale gelmeleri), her birine özgü renklerin kazınıp, baştan aşağı evrensel yurttaşlık boyasıyla boyanmalarını gerektiriyordu. Öykünme açısından hiçbir sınır tanı-

* Mitolojide şiddetin hâkim olduğu dönem. (ç.n.)

** On yedinci yüzyıl Fransa'sında aklı, bilgisi ve davranışlarıyla seçkin ve kibar çevre insanı. (ç.n.)

8. Günther Lottc, "Popular Culture and the Early Modern State", *Understanding Popular Culture* içinde, s. 167, 162.

9. Robert Muchembied, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)*, Flammarion, Paris, 1978, s.230, 229,226.

mayan davranış örüntüsünün evrenselliği fikri, bu siyasal amacı oldukça iyi yansıtıyordu. Mutlak monarşi, kendilerine destek sağlamak amacıyla yazılı ya da yazılı olmayan eski yasaları gündeme getiren yerel yasalara ne kadar tahammül gösteriyorsa, bu örüntü de yerel gelenekleri gündeme getirerek meşruluk iddiasında bulunan alternatiflere o kadar tahammül gösterebiliyordu. Ancak bu, cemaat özerklik ve ayrıcalıklarının ücra kulelerinin yıkılması konusunda gösterilen kararlılığa eşdeğer bir kararlılıkla ve o amaçla kullanılan şiddetten daha az olmayan bir şiddetle yerel kültürlerin girift yapısının yerle bir edilmesi anlamını taşıyordu. Ülkenin siyasal birliğinin sağlanmasına eşlik eden unsur kültürel haçlı seferiydi; kültürel değerlerin evrenselliği varsayımı ise onun entelektüel yansıması-meşru kılınmasıydı. Sonucu özetlemek üzere gene Muchembled'in sözlerini aktaralım:

> Gerek kırsal kesimdeki gerek şehirlerdeki halk kültürü Güneş Kral'ın yönetimi altında hemen hemen bütüncül bir çöküşe uğradı. İç tutarlılığı kesin olarak yok oldu. Artık bir hayatta kalma sistemi ya da bir varoluş felsefesi olarak işlev görmesi olanaksızdı. Akıl Fransa'sında ve daha sonraları *les lumières* [Aydınlanma] Fransa'sında dünya ve yaşamla ilgili tek bir kavrayışa yer vardı: Bu, entelektüel kültürün taşıyıcıları olan sarayın ve kentli seçkin zümrenin kavrayışıydı. Ruhlara ve bedenlere hükmetmek güdüsünde ve halk ayaklanmalarının, normdan sapan davranışların, heterodoks inançların ve büyücülüğün acımasızca bastırılmasında tanık olduğumuz gibi, farklılığı birliğe indirgemeye yönelik müthiş çaba Fransa'da "uygarlaştırıcı fethin" temelini oluşturuyordu... On yedinci yüzyılın ortalarına doğru, "kitle" kültürünün doğması için gerekli koşullar bir araya gelmişti. [10]

Kültürel haçlı seferinin nedenleri hakkında dönemin bilgili kesiminin getirdiği eleştirel suçlamalara bakarak hüküm verecek olursak, çok büyük bir olasılıkla, artık batıl inançlar ve önyargılar olarak nitelendirilen eski tarzların eğitimli seçkin zümrenin makul ve insana yaraşır olana ilişkin duygularını rencide ettiği varsayımını kabul etmek durumunda kalırız. Aynı zamanda, ilahiyatçıların ve felsefecilerin teşvik ettiği dinsel ve laik iktidarlar kırsal kesim ve kent nüfusuna her ne yaptıysa, onların iyiliği için yaptığını, eleştiri getirenlerin yalnızca halkın çıkarını düşündüğünü kabul etmek zorunda kalırız. Her şeyin ötesinde, eski halk göreneklerinin eleştirilmesinin, kovuşturma ve yasalarla getirilen yasaklamaların nesnesi olarak seçil-

10. *a.g.y.*, ss. 341-2.

mesinin nedeninin, savundukları yanlış ya da ahlaki açıdan hatalı fikirler, bilim adamlarının öne sürdüğü ve kanıtladığı bilimsel veya ahlaki hakikatlere ters düşen fikirler olduğu belirtilecektir bize.

Bir kez halk göreneklerine karşı ortaya atılan suçlamaların özü tahlil edildiğinde, özellikle, bir kez çeşitli eleştiriler bir araya getirilip karşılaştırıldığında, böyle bir yorumun ne kadar yanıltıcı olduğu kolaylıkla fark edilebilir. Revel'in bulgularına göre, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl boyunca halkın yaşam tarzına karşı sürekli ve etkin bir karşı çıkış var olmakla birlikte, eski göreneklere karşı ileri sürülen savlar ve bunların ortadan kaldırılması için sunulan nedenler zaman içinde gözle görülür bir biçimde değişmiştir. Haçlı seferinin başlangıcında, eski görenekler "hakikate aykırı" oldukları, tarihin var olmayan ya da yanlış yorumlanmış olgularını yücelttikleri, dolayısıyla halkın cahil kalmasına yol açtıkları gerekçesiyle mahkûm edilmiştir. Daha sonraları, gerekçe "rasyonellik"in savunulmasına kaymış ve kırsal yörelerle kentlerde düzenlenen festivaller, dinsel törenler ve oyunlar tutkuları salıvermekle ve aklın sesini bastırmakla suçlanmıştır. En son olarak, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına doğru, olasılıkla yetkili mercilerin beyanatlarının yapıldığı yeni, merkezi olarak konumlanmış mekânlar iyice yerleşmiş olduğundan, yerel geleneklerin ve bunları sürdürenlerin kovuşturulması, onların "toplumca benimsenmiş" göreneklerle ve davranış kodlarıyla çeliştikleri öne sürülerek gerekçelendirilmiştir.[11] Birbiri ardı sıra gelen bu temel iddiaların kovuşturma eyleminde bir etkisi yok gibidir. Uygulamadaki süreklilik, tartışmanın görünüşteki süreksizliğinin ardında yatan anlamı göstermektedir; bir sosyolog için bu, haçlı seferinin gerçek nedenlerine ve mekanizmalarına götüren temel ipucunu oluşturmaktadır.

Erken modern dönemde halk festivallerinin yazgısını ele aldığı mükemmel incelemesinde Yves-Marie Bercé,[12] geleneksel göreneklere karşı yalnızca daha sonraki dönemlerin değil, o dönemin savları arasında da tutarsızlıklar ve karşılıklı çelişkiler olduğunu gösteren çarpıcı kanıtlar toplamıştır. Örneğin, Flandres'de kasabaların sokak-

11. Jacques Revel, "Forms of Expertise", ss. 257-8.
12. Y. M. Bercé, *Fête et révolte, Des mentalités populaires du XVIe-XVIIIe siècle.* Hachette, Paris, 1976.

larında geleneksel olarak oynanan dinsel oyunlar, bu oyunların Kutsal Kitap'taki anektodları işleyişinde sözde örtük Papa karşıtı yönler bulunduğu için Katolik inancındaki yazarlarca saldırıya uğramıştır; öte yandan, Protestanlar dini temsil etme tarzlarındaki naiflik ve kabalık nedeniyle bu oyunları küçümsemişlerdir. Ancak her iki tarafın yazarları da dinsel oyunların mahkûm edilmesi konusunda görüş birliği içindedirler ve geleneksel festivallerin bahtsız düzenleyicileri bu iki rakip dinsel gücün hiçbirinden mahkûmiyetlerinin iptalini bekleyememektedir.

Reformasyon ile Katolik Karşı-Reformasyon hareketlerinden Jakobenlerin devrimci coşkusuna, kovuşturmalar aralıksız olarak sürmüştür; bu ise sonunda kırsal kesimdeki ve kentteki *halk sınıfları*'nın tümüyle yoksun bırakılmasını ve kültürel açıdan tüm silahlarının ellerinden alınmasını getirmiştir. Halk geleneklerini tümüyle ve ayrım gözetmeksizin küçümsemek; artık köylülükle ve genel olarak "eğitimsiz" kültürle özdeşleştirilen irrasyonelliği ve groteskliği aşağılamak; belki de kurumsallaşmış Kiliselerin, Püritenlerin, Jansenistlerin, inançsızların, bilge *philosophe*'ların ve devrim uygulayıcılarının sözcülerinin birleştiği tek noktaydı. Voltaire *Felsefe Sözlüğü* adlı yapıtında (1766) dinsel şenlikleri, köylülerle zanaatkârların gözde azizlerinin günlerinde sarhoş olmak, miskinlik ve sefahate dalıp suç işlemek için kullandıkları bir fırsat olarak tanımladığında, iki yüzyıllık söylemi (*ve* bastırma uygulamalarını) özetlemiş oluyordu.[13] "Modernler" ile "eskiler" arasındaki (düşünce tarihçilerinin çoğu zaman yanlışlıkla dönemin önde gelen entelektüel temasıyla, Aklın geleneğe olan kölece bağlılığından dolambaçlı kurtuluşu temasıyla karıştırdıkları) kötü şöhretli tartışmayı anlamanın en iyi yolu, onu iktidarın bu genel yeniden yapılanmasının bir yönü olarak değerlendirmektir; kültürel haçlı seferi, söz konusu yeniden yapılanmanın önemli bir tezahürü, aynı zamanda da vazgeçilmez bir koşulu olmuştur. Zamanla ilgili imgelerdeki radikal dönüşüm, şimdi halkın yaşam tarzında somutluk kazanan geleneğin yeniden değerlendirilmesine yakından tekabül ediyordu. "Beğeniyi ve devleti yöneten yazarların gözünde, geçmişin sunuluşu ve mirası tamamıyla değişti. İnsanlar artık iyi görenekler döneminden, Altın Çağ'dan değil, 'önce-

13. *a.g.y.*, s. 154.

ki çağların cehaletinden ve barbarlığından' (Fontenelle, 1688) söz ediyordu. İnsanlar hümanist klişeleri yineleyerek, 'Gotik' kabalık ile modern çağın aklı arasında karşıtlık kuruyordu..." Bu yeniden değerlendirilmiş zaman çerçevesi içinde halk kültürü "geçmişin bir kalıntısı olarak" değerlendiriliyordu; halk kültürüne özgü görenekler, aşağılanabilir, alay edilebilir görenekler olarak, hepsinden önemlisi, marjinal, giderek geri çekilen ve yok olmaya mahkûm görenekler olarak görülüyordu.[14]

Bercé, "eğitimli seçkin kültürü" (bilinçli olarak benimsenmiş idealler çevresinde örgütlenişi ve alternatif yaşam tarzlarına olan açık karşıtlığı ile "kültür" adını gerçekten hak eden ilk yaşam biçimi) ile bu kültürle bir arada değerlendirildiği için halk kitlelerinin kültürü olarak nitelendirilen kültür arasındaki kopuşu, on altıncı yüzyıl gibi erken bir döneme yerleştiriyor. En azından bu dönemde Kilise, yerel geleneklerle ve kültlerle olan uzun ve mutlu birlikteliğinden tek taraflı olarak el çekmiştir. Geleneksel şenliklerle ilgili yerel takvimlerin karşısına katı, evrensel bir Kilise takvimi konmuştur. İlahiyatçıların sofistike, oldukça entelektüelleştirilmiş ve soyut dinine, eğitimsiz kesimin rafine olmayan, ancak coşkulu ve tutkulu inançları karşısında öncelik tanınmıştır; artık dinsel inancın kabul edilebilir tek biçimi konumuna yükseltilen Kilise kanunlarının sofistikeliği, kitleler açısından aşılması olanaksız bir engel ve onları sürekli olarak Kilise'nin pastoral eyleminin nesneleri olarak bağımlı bir konumda tutmanın kusursuz aracı işlevini görmüştür. Bölge rahipleri ve bölge kiliseleri cemaatlerden çekilmiş; kilise bölgesi içinde yaşayan cemaatlerin gönüllü ve dostça, *primus inter pares** katılımcıları olmaktan çok, onların denetleyicileri ve yargıçları olarak kendilerini ayrı bir yere koymuşlardır. Simgesel olarak değişim, kilise avlularının ve mezarlıkların çevresine çitler çekmekle ve çevresiyle birlikte kilise mekânını köylü ya da kentli halk panayırlarına, danslarına ve diğer şenliklere verneyi reddetmekle dile getirilmiştir. Bir kez daha Kilise'nin davranışı, "yüksek" ve "aşağı" kültürün birbirinden ayrılması, "aşağı" kültürün nesneleştirilmesi ve devlet üzerinde odaklanan güçlerin bahçıvan rolünü ve yönlendirici işlevi-

* eşitler arasında birinci (ç.n.)
14. *a.g.y.*, ss.117-18.

ni üstlenmesi biçimindeki çok daha geniş bir sürecin semptomlarından yalnızca biriydi.

Her alanda, güçlüler ve zenginler bir zamanlar ortak olan ve paylaşılan faaliyetlere artık katılmıyor ve desteklerini çekiyorlardı; artık bu faaliyetler tek taraflı olarak avama ait, dolayısıyla bayağı ve hem Aklın ilkelerine hem de toplumun çıkarlarına karşıt olarak tanımlanıyordu. Daha sonraki gelişmelerin kanıtlayacağı üzere, egemen sınıfları öfkelendiren ve onları geçmişte coşkuyla katıldıkları olaylara sırt çevirmeye yönlendiren şey, –kendi açıklamalarının aksine– olayların doğası ve hiç kuşkusuz biçimi değildi; artık toplumsal inisiyatiflerin failleri ve nesneleri olarak net olarak birbirinden ayrılmış olan insanların, bu olaylara ayrım gözetilmeden katılmasıydı. Daha da kötüsü, çoğu zaman halk sınıfları, arada bir geleneğin kutsallaştırdığı önderliği üstlenme iddiasında da bulunarak, böyle olayların tasarlanmasında ve yürütülmesinde eşit rol oynuyorlardı. Güçlülerin bu alandan çekilmesi, otorite için uzun bir savaşıma dönüşecek olan düşmanlıkların başlangıcına işaret ediyordu; bu, her şeyden önce, toplumsal inisiyatifi alma hakkı, toplumsal eylemin öznesi olma hakkı (Touraine'in tarihsel geçerlilik için savaşımı), egemen sınıfların şimdi kendileri, yalnızca kendileri için istedikleri haklar anlamına geliyordu. Savaşımın hiçbir zaman açıkça dile getirilmemiş olan stratejik sonu, "halk"ı eylemin edilgen alıcısı statüsüne, artık güçlülerin gücünün ve zenginlerin servetinin göz kamaştırıcı gösterilerine dönüşmüş olan kamusal olayların seyircilerinden biri durumuna indirgemekti. On sekizinci yüzyıla gelindiğinde, halk şenliklerinin görkemi ve çapı azalacağı yerde artmıştı. Ancak, "bu şenliklerin kapsamı tamamıyla aristokratik bir nitelik taşıyordu; bunlar, profesyonel insanların eseri şenliklerdi. Halktan izleyiciler yok değildi, ancak onların gösterilere katılımı, oyunu paylaşımları arzu edilmeyen bir şeydi. Coşkuları memnuniyetle karşılanıyor, ancak müdahaleleri aptallık ya da edepsizlik gösterisi olarak mahkûm ediliyordu".[15]

Eileen ve Stephen Yeo'nun çalışmaları sayesinde, on dokuzuncu yüzyıl başlarının İngiltere'sindeki bu otorite savaşımının birçok yönü üzerinde çok kapsamlı bilgiler toplanmıştır; bir zamanlar tam an-

15. *a.g.y.*, s. 117.

lamıyla gelişme göstermiş özerk halk kültürünün son kalıntılarına eşine az rastlanır bir şiddetle saldırılmıştır. Resmi kiliselerin ve Anglikan kilisesine bağlı olmaya kiliselerin rahipleri, bu nun yanı sıra laik ilerlemenin vaizleri halk görenekleri nin incelikten yoksunluğu ve kabalığı ile ilgili giderek daha ilgi çekici, cafca lı ve insanın kanını donduracak tablolar çizmedebirbirleriyle yarış içindedirler – özellikle bizzat halk sınıflarınca sürdürülen veyönetilen göreneklerle ilgili olarak. Ahlaki ilerlemenin coşkulu kâtipleri, boğaların köpeklerle dövüştürülmesi ve horoz dövüşü gibi "kanlı sporlar"a yönelik saldırıyı kapsamlı olarak belgelemişlerdir; ancak bu kimselerin fark edemedikleri nokta, saldırıyı gerçekleştirenler arasında en ön saflarda yer alan kişilerin, aynı zamanda sporu avlanmayla ve hayvanların toplu halde ve düzenli olarak öldürül nesiyle özdeşleştiren sınıflar olduğu gerçeğidir. İngiltere'nin erken dönem modern halk eğlenceleri üzerine kapsamlı araştırmasında R. Malcolmson buradaki paradoksa işaret etmiş ve bu paradoksu çözmüştür:

> Tıpkı Avlanma Yasaları'nın "kamuoyunun" onayı ya da en azından genel kabulü ile centilmenlerin sporuna ayrıcalık tanıdığı gibi –bir deneme yazarı, "Elbette, kırsal kesim eğlenceleri, en alt sınıfların üzerindeki tüm gruplar için çok evkli ve uygun bir eğlence oluşturmaktadır" diye yazıyordu– geleneksel eğlencelere yönelik saldırılar da toplumsal ve siyasal iktidarın koşullarına uyum gösterdiler, dikkatlerini çoğunluğun kültürü üzerinde yoğunlaştırdılar ve ahlaki protestolarını toplumsal di iplinin gereklilikleriyle tutarlı bir tarzda biçimlendirdiler. [16]

Çok cepheli savaşın üç sahnesinin özellikle sözü edilmeye değer, çünkü bunlar açıkça kültürel haçlı seferinin hedeflerini göstermektedir.

İlki, Whitsun'da, Derby sokaklarında oynanan ünlü geleneksel futbol maçlarıdır. Sienna'nın ünlü at yarışları gibi, bu maçlar tüm Derby nüfusunun katılımıyla gerçekleştiriliyordu ve maç başlamadan çok önce boş vakit etkinliklerinin gayesini oluşturuyor, maç bittikten sonra da uzun süre halk arasında tartışmalara konu oluyordu. Ancak on dokuzuncu yüzyılın başında işin şekli değişti. Oyuncular şiddete dayalı davranışlarda bulunmakla suçlandı, herkesin katıldığı ve herkesin yalnızca bir katılımcı olduğu maç fikri, Hıristiyan cema-

16. R. Malcolmson, *Popular Culture: Past and Present* içind , yay. haz. B. Waites, T. Bennett ve J. Mar in, Croom Helm, Londra, 1982. s. 41.

ate yakışmayan pagan bir ayinle karşılaştırıldı ve etkinlik kamu sağlığı ve düzeni açısından tehlikeli ilan edildi. Derby belediye başkanına yazılı ifadeler yağmaya başladı. Anthony Delves'in seçtiği iki alıntı bu "kamuoyunun" niteliğini aktarıyor:

[Y]asa tanımaz güruhlar bir araya gelmekte, çalışkan insanların zararına işlere ara verilmekte, çekingen ve barış yanlısı insanlarda korku ve panik havası yaratılmakta, insanlar şiddete maruz kalmakta, savunmasızlara ve yoksullara zarar verilmekte, oyunu oynayanlarda ahlaki çöküntüye ve birçoklarında aşırı yoksulluğa neden olmakta, sağlığa zarar vermekte, kırılan kol ve bacaklara ve (seyrek olmamak üzere) ölümlere yol açmakta; evleri ıssız, karıları dul ve çocukları babasız bırakmakta...

[H]aysiyetsiz ve insanlık dışı bir gösteri ... Hıristiyan Britanya'dan çok pagan Roma'ya yakışan bir görüntü ... kaba ve yabani bir barbarlığın her yıl sergilenmesi ... öylesine aşağılık ve küçük düşürücü ki, önceki yıllar köpeklerle boğaların dövüştürülmesi, horoz dövüşü ve öteki vahşi sporların kaldırıldığı gibi topraklarımızdan çıkarılıp atılmalı.[17]

Yoksulların tehdit altındaki bedensel ve ahlaki refahı (ki ne zaman tehdide uğrasa "vergi mükellefi" için bir yük haline gelir) üzerine dökülen timsah gözyaşlarıyla karışık bu ahlaki öfke, ancak zaman zaman, çıkar gözetmeyen haktanırlığın yüksek doruklarından inip, eski şenliğe karşı ani protesto sağanağının altında yatan endişeleri açığa vuruyor: Kamusal alan için savaşım, artık giderek daha fazla gözetim altında tutulan bir yer olarak, düzenli bir yer olarak, yeni toplumsal gücün kalelerini koruyan, tümsek ve rampalardan oluşmuş bir güvenlik sistemi olarak anlaşılan kamusal alan için savaşım. 1835 yılında Derby'de bir polis gücü oluşturulduğunda, polise şu açık talimat verilmişti: "Yeterli bir neden olmaksızın kaldırımda, serbestçe geçilmesini önleyecek şekilde duran ya da oyalanan kimseler ... tutuklanıp yargıç önüne çıkarılabilir." [18]

Halk orkestralarının kiliselerden çıkarılması ve onların yerine maaşlı orgcuların geçirilmesi, aynı kültürel haçlı seferinden bir başka sahneydi ve kamusal önderlik savaşının tüm tipik işaretlerini taşıyordu. Vic Gammon'un araştırması, kampanyanın gerçek anlamı ko-

17. Anthony Delves, "Popular Recreations and Social Conflict in Derby, 1800-1850", Eileen ve Stephen Yeo, *Popular Culture and Class Conflict 1590-1914: Explorations in the History of Labour and Leisure* içinde. Harvester, Brighton, 1981, s.90,95.

18. *a.g.y.*, s. 98.

nusunda hemen hiçbir kuşkuya yer bırakmıyor. Kilise'nin mali açıdan desteklediği basın, sözü uzatmadan, kilise bölgesi içinde yaşayan aydın topluluğu çabuk ve kararlı eyleme geçmenin gerekliliği konusunda uyarmıştır. "[B]u iyi amaç açısından," diye yazıyordu *The Paris Choir, 1846-51*'in yazarı, "müziğin idaresini kaba ve incelikten yoksun ellere bırakmaktan daha ölümcül bir şey olamaz". Çağrıların yanıtlanması uzun sürmedi; daha 1857 yılında *The Church of England Quarterly Review* memnuniyetle şunu dile getiriyordu: "Ne mutlu ki, bir keman ile bir fagotun bir kilise korosunun uygun eşlik enstrümanları olarak görüldüğü günler geride kaldı... Orgu olmayan pek az kilise var artık." Gammon şu sonuca varıyor: "[s]eçkin kültürünü yüceltmek için yoksulların kültürünün bir üst sınıfa devredilmesi ve bu kültürün bizzat yoksulların gözünde değersiz kılınması gerekiyordu; pederşahi hoşgörü yerini orta sınıfın mahkûm edilmesine bıraktı... Böylece tüm sanatın seçkin zümrenin standartlarıyla değerlendirilmesi gerekiyordu."[19] Doğru. Ancak oyunun ödülü yalnızca doğru estetik yargı değildi, hatta halk beğenisinin gözden düşürülmesi de değildi. Bundan çok daha fazlası söz konusuydu: Yargıların otoriteyle dile getirilebileceği yerler üzerinde denetim. Gönüllü, kendi isteğiyle bir göreve gelmiş ve kendi kendini yöneten "keman ile fagot" çalgıcıları ile, bölge rahibinin maaşını ödediği ve işten çıkardığı ücretli bir memur olan profesyonel orgcu arasındaki gerçek fark buydu.

Eileen ve Stephen Yeo, kitaplarında bir araya getirdikleri incelemelerde ele alınan olayların anlamını şaşmaz bir kesinlikle kavrıyorlar: "Bu kitapta sergilenen savaşımlar kendi konularıyla ilgili oldukları kadar, zaman ile toprak üzerindeki denetimle de ilgilidirler. Bunlar, toplumsal inisiyatif ve o inisiyatife kimin sahip olacağı ile ilgili savaşımlardır." Yeo'ların kendi katkıları, Britanya'da modern amatör yarış sporunun başlangıcı ile ilgili yaptıkları incelemedir. Yeo'lar 1872 yılında yayımlanan *Sporting Gazette*'i aktarıyorlar: "Amatör centilmenlere açık olduğu belirtilen sporlar, o unvanı gerçekten hak eden kimselerle sınırlandırılmalı ve daha aşağı olarak değerlendirilen sınıfların insanlarına, görgülü ve medeni olmalarının

19. Vic Gammon, " 'Babylonian performances': the Rise and Suppression of Popular Church Music", *Popular Culture* içinde, s. 77, 78, 83.

ve hiçbir zaman parasız kalmamalarının onları centilmen yapmaya yetmediği izah edilmelidir, tıpkı amatör yapmaya yetmediği gibi." 1880 tarihli *The Times*'da ise şunu okuyoruz: "Yabancılar, zanaatkârlar, tamirciler ve bu tür benzeri musibet kişiler burada kendile ine bir yer bulamazlar. Onları dışarıda tutmak her açıdan arzu edilir bir şeydir." Bu alıntıların işaret ettiği iktidarın yeniden dağılımı, gelecek örüntünün tohumlarını ekmiştir: "Halka gereksinim duyduğu şeyleri veren yöneticiler, öğretmenler ve 'toplum' bilimciler ile halka istediğini veren girişimciler -- sözgelimi, kulüp eğlence görevlileri."[20]

Bu gerçekten de modernlik öncesi dönemle in vahşi kültüründen modernitenin bahçe kültürüne geçişin; uzun süren, ıer zaman yırtıcı, çoğunlukla kötücül kültürel haçlı seferinin; inisiyatif hakkı ve zaman ile mekân üzerindeki denetim anlamında toplumsal iktidarın yeniden düzenlenmesinin; yeni bir egemenlik yapısının tedrici olarak kurulmasının --bilgili olanlar n yönetimi ve yönetici güç olarak bilgi-- en önemli sonuçlarından biriydi. Geleneksel, kendi kendini yöneten ve kendi kendini yeniden üreten kültür yerle bir edilmişti. Otoriteden yoksun, topraksal ve kurumsal mal varlıkları elinden alınmış, artık yerinden edilen ya da daha alt düzey konumlara getirilen kendi uzman ve yöneticilerinden mah um olan bu kültür, yoksulları ve alt kesimden insanları kendilerini korumaktan aciz ve bu iş için eğitilmiş profesyonellerin idari girişimlerine bağımlı hale getirmişti. İnsan ruhlarını ve bedenlerini dönüştürmede ve eğitmede uzmanlaşmış uzman "yöneticiler, öğretmenler ve 'toplum' bilimciler"e olan yeni talebi doğuran temel etmen, modernlik öncesi ıalk kültürünün yıkılmasıydı. Kültürün, kendi bilincine varacağı ve kendi pratiğinin bir nesnesi olacağı koşullar yaratılmıştı.

20. Eileen ve Stephen Yeo, "Ways of Seeing: Control and Leisure versus Class and Struggle", *Popular Culture* içinde, s. 129, 134, 136.

5

Halkı Eğitmek

ÜZERİNDEN geleneğin pespaye giysileri çıkarıldığında halk, "kendisi olar k insan"ın o saf, eski durumuna, insan soyunun ibret alınacak birer örneği durumuna indirgenmiş olacaktır. O zaman yalnızca bir niteliği paylaşacaklardır: Sonsuz işlenme, biçim verilme, kusursuzlaştırılma kapasitesi. Eski ve pejmürde giysileri üzerlerinden attıkları için yeniden giydiri'lmeye hazır olacaklardır. Bu kez elbise dikkatle seçilecek, titizlikle tasarlanacak ve Aklın öngördüğü gibi, ortak çık r ölçüsüne uygun olarak biçilecektir. Tasarımcıların iradesi yalnızca Akıl tarafından sınırlandırılacaktır. Sonunda elbiseyi giymek zorunda olanların ne doğru seçimi yapabilme yetileri vardır, ne de olasılıkla böyle bir şeye gönüllüdürler. İnsan soyu kusursuzlaşma gücüyle ilgili hiçbir sınır tanımaz. Bununla birlikte, tü ün özelliği onun üyeleri olan bireylerin özellikleri'ne dönüşmez. Aksine onlar –bireyler– kendilerini bu mağrur türün gerçek üyeleri haline getirecek kaynaklardan yoksundurlar. Böyle bir dönüşüm Akıl ile iletişim içindeolan ve dolayısıyla ortak çıkarın neyi gerektirdiğini bilenlerce yönlendirilmelidir. İnsanlığın olağanüstü potansiyeli Aklın ilkelerini yorumlayan ve onlar üzerinde edimde bulunan, böylecebireyleri kendi insani çağrılarını izlemeye gönüllü ya da zorunlu kılacak koşulları belirleyenlerin yardımı olmaksızın gerçekleştirilemez.

Bu, erken modern çağın seçkinlerinin paylaştığı görüştü. Bu, aynı zamanda ve daha önemli olarak, halk kültürünün yok edilmesiyle yaratılan yeni durumun mantığıydı. Kültürel haçlı seferinin ardın-

dan halk gerçekten de kendisini çıplak ve aciz, yaşamın meydan okuyuşuna karşı koyacak ve kendi hayatta kalma koşullarını yeniden üretebilecek becerilerden ve cemaat desteğinden yoksun durumda buldu. Yapay olarak yaratılan bu boşluğun doldurulması gerekiyordu; çaresizlerin bir lidere, körlerin yol göstericilere gereksinimi vardı. Eğitim Akıl Çağı'nın bir buluşu değildi; eğitim, sık sık modern, uygar çağın anası ya da en azından ebesi olduğunu okuduğumuz entelektüel devrimin bir ürünü de değildi. Eğitim daha çok sonradan akla gelen bir fikirdi, "kriz-idaresi" türünden bir tepkiydi, düzeni bozulmuş olanın düzenlenmesine, kendi düzenleyici aygıtlarından yoksun bırakılmış olan toplumsal gerçekliğe düzen getirilmesine yönelik umutsuz bir girişimdi. Halk kültürünün ve onun gücünün dayandığı temellerin birer yıkıntı haline gelmesinin sonucu olarak, eğitim bir gereklilikti.

Eğitim fikri, daha sonraki tarihinde okul eğitimi ile öylesine yakından bağlantılı olarak görülmüştür ki, başlangıçta temsil ettiği hırsların tam kapsamını fark etmek güçtür. Akıl Çağı'nın en başından itibaren okul fikri eğitim fikri ile ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiyse, bu yalnızca tüm toplumun, tüm insani ortamın, bireylerin rasyonel toplum yaşamı sanatını öğreneceği, içselleştireceği ve uygulayacağı tarzda biçimlendirilmesi anlamında böyleydi. Eğitim hiçbir biçimde toplumsal işbölümünde ayrı bir alan olarak görülmüyordu; aksine, tüm toplumsal kurumların bir işlevi, günlük yaşamın bir yönü, toplumu Aklın sesine göre tasarlamanın getirdiği bütüncül bir etkiydi. Eğer uzmanlaşmış okullara ve profesyonel eğitimcilere olan gereksinim kabul ediliyorduysa, yalnızca geçici bir önlem olarak kabul ediliyordu: Geçmişte yanlış, akıldışı yasalar ve besledikleri batıl inançlarca zehirlenmiş belirli bir kuşağı Aklın erdemlerini alabilecek duruma getirmek; bu kuşağın yeni toplumsal düzeni algılamasını ve okulları gereksiz hale getirecek olan böyle bir düzenin kurulmasına katkıda bulunmasını sağlamak amacıyla. Çok daha kapsamlı halkın eğitimi stratejisinden daha iyi ayırt edilmesi için *les philosophes* bu tür geçici önlemlere *l'instruction publique* adını vermeyi yeğliyordu. Bununla ilgili olarak Condorcet çok açık olarak şöyle demiştir: "Bu tür yeni kurumların oluşturulması üzerinde çalışırken, onlara olan gereksinimin ortadan kalkacağı o mutlu ana yaklaşma çabası içinde olmalıyız."[1] Oysa "eğitim",

insanın formasyonunu, bir bütün olarak toplumun ve özellikle yasa koyucuların tam ve tek sorumluluğu kılma tasarısını gösteriyordu. Eğitim fikri, devletin yurttaşlarını biçimlendirme (bunu en iyi aktaran kavram Almanca'daki *Bildung* sözcüğüdür) ve onların davranışlarına yön verme hakkını ve ödevini gösteriyordu. Yönetilen bir toplum kavramını ve uygulamasını gösteriyordu.

Yükselmekte olan –modern– iktidar takımyıldızında eğitim kavramlarının ve uygulamalarının işgal ettiği yeri yeniden keşfetmek için devrim dönemine ait "yüzlerce metin"de, "birbirini izleyen Meclislerdeki sayısız tartışmalarda, yasa ve karar taslaklarında, çeşitli yayın organlarında çıkmış makalelerde, yurttaşlık kitaplarında, vb." içerilen zengin bilgi dağarcığından yararlanabiliriz. Bu, zorunlu olarak farklı zamanları bir araya getirerek bir hata yaptığımız anlamına gelmez; Fransız Devrimi'nin hararetle savunduğu yönetilen toplum; merkezi iktidar tarafından bilinçli olarak tasarlanmış, planlanmış ve denetlenen toplum varsayımı, sonuçta Akıl Çağı'nın ürettiği ve Aydınlanma Çağı'nın sürdürdüğü bir söylemin ürününden başka bir şey değildi. Gerçekten de, Aydınlanma Çağı'nın söylemi tam olgunluğa Devrim uygulamasında ulaştı; daha önce, kuramsal reçetelerini siyasal uygulama düzeyine yükseltecek güçte kaldıraçlardan yoksundu. Devrim'in sarhoş edici atmosferinde iki düzey iç içe geçmiş gibi görünüyordu ve pratik önlemler imgelem üzerinde birer kısıtlama olarak etki göstermekten çok, kuramın gerekliliklerine uyacak şekilde serbestçe biçimlendiriliyordu. Fransız Devrimi'nin eğitim alanında gerçekleştirdiklerini ve umutlarını derinlemesine tahlil etmiş olan Bronislaw Baczko, dönemin eğitim politikasının Aydınlanma'nın mirasınca biçimlendirildiği sonucuna varıyor– somut bir yapıtın ya da belirli bir yazara atfedilebilecek fikirlerin etkisi anlamında değil, çok daha önemli olarak *l'élan pedagogique* [pedagojik hamle] anlamında.[2] Eğitime biçim veren, *L'éducation peut tout* [eğitim her şeyi yapabilir] (Helvetius) inancı; "önyargılardan" tamamıyla kurtulmuş yepyeni bir insan türünün gerçekten

1. "Rapport et projet de decrét sur l'instruction publique presenté à l'Assemblée Nationale le 20et le 21 avril 1792", *Uneéducationpour la démocratie, Textes et projets de l'époque révolutionnaire* içinde, yay. haz. B. Baczko, Garnier Frères, Paris, 1982.

2. *a.g.y.*, s. 20.

yaratılabileceği, *la République*'in eğitim potansiyelinin yegâne sınırlarının yasa koyucuların becerisince belirlendiği duygusuydu. Aydınlanma mirasının bir başka tartışma götürmez izini buna ekleyebiliriz: Bitmek tükenmek bilmeyen Meclis tartışmalarının açıkça ortaya koyduğu gibi, aydınlanmaya özgü pedagojik inisiyatiflerin her başarısızlığının, Yeni İnsan'ın ortaya çıkmasındaki her gecikmenin karanlık güçler tarafından gerçekleştirilmiş bir komplo olarak değerlendirilebileceği ve öyle değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki inanç. Toplum idaresi, yönlendiricilik ve bireylerin bedensel ve ruhsal ritmine müdahale bağlamında biçim kazanan fikirler, geçmişe uzanarak *les philosophes*'un bilgeliğine ve onların siyasal izleyicilerine başka bir biçim veriyordu; akıl ile önyargı arasındaki, bilgi ile cehalet arasındaki fark, yalnızca eğitim etkinliğinin varlığı yada yokluğu arasındaki bir karşıtlık olmaktan çok, iyi eğitim ile kötü eğitim arasındaki bir karşıtlık olarak düşünülebilirdi. Bu bakış açısından, her tür insan davranışı eğitimin bir ürünü olarak görülmeye başlandı; yapılması gereken şey, eğitim açısından bakir bir topluma eğitim süreçlerini getirmek değil; hatalı, aydın olmayan yada kötü niyetli öğretmenlerin verdiği eski, zararlı eğitimin yerine, akıl adına verilen, toplumsal açıdan yararlı, bireysel açıdan faydalı bir eğitimi geçirmekti. Bir başka deyişle, yapılması gereken şey, eğitimi veren seçkin kesimlerdeki bir değişiklikten ibaretti. Eğitim alanındaki yeniliklerin hızlı başarısının önündeki engeller olsa olsa eski, henüz tümüyle ortadan kaldırılmamış eğitim güçlerinin direncinin sonucu olarak algılanabilirdi. Rahipler, *vieilles femmes* [kocakarılar] ve eski atasözleri karanlık güçlerin temsilcileri olarak seçilmişti. Hiç kuşkusuz, rahipler Kilise'nin ruhsal hiyerarşisini temsil ediyordu – rahip, entelektüel egemenlik savaşımında doğrudan bir rakip, alternatif bir entelektüel seçkindi, gücü zayıflatılmalı ve başka bir yöne kaydırılmalıydı. Daha ilginç olanı, kocakarılar yerel, cemaat temelli otoriteyi gösteriyorlardı; eğer toplum tarlası evrensel tasarıma uygun olarak ekilecek idiyse, bu otoritenin sürülüp alt üst edilmesi gerekiyordu. Eski atasözleri ise, halk kültürü, batıl inanç, kaba, rafineleşmemiş, irrasyonel yaşam tarzları açılarından geleneğin güçlerini temsil ediyordu – son iki yüzyılın kültürel haçlı seferinin ortadan kaldırmak üzere yola çıktığı her şeyi.

Bu nedenle, devrim döneminin coşkulu yasama telaşı, eylem ha-

lindeki Aydınlanma olarak görülebilir. Devrim'in yasa koyucularının yetkeyle konuşabilmelerini sağlayan şey, yükselen mutlakiyetçi devletin uzun süreli uygulaması, toplumsal iktidar dağılımının artık hemen hemen tamamlanmış olması ve devletin pastoral iktidarının uzun bir süredir olgunluk kazanmasıydı. Sonunda pratiğin eksiksiz kuramsal dile getirilişine kavuştuğu yer onların konuşmalarıydı.

L'instruction publique tartışmasına katılanların, eğitimi, olduğu haliyle toplumun bir eğretilemesi olarak gördüklerini anımsayalım; sonuçta, kurmayı önerdikleri okullar yalnızca "geçici önlemler"di; kendisi bir okul olacak olan toplumu, her şeyden önce dev bir eğitim kurumu olarak anlaşılan bir toplumu hazırlayan okullar. Bu nedenle, okulları tasarlama ödevini, gelecekteki toplumun vazgeçilmez özelliklerinin düşünülmesi olarak değerlendirmek, bu okulları olabildiğince gelecekteki toplumun yoğunlaştırılmış, minyatür versiyonları haline getirmek akla yakın görünüyordu. Bu yüzden, eğitim tartışmaları ile ilgili belgeleri okumak, günümüzdeki dar uzmanlık anlamıyla eğitim kuramı hakkında bilgi edinmenin ötesinde bir şeyler öğrenmek demektir. Bu belgeler, *les philosophes*'un siyasal ardıllarının, Aklın egemenliğini gerçekleştirmek amacıyla kesin olarak ortaya çıkarmayı istedikleri tür toplumu ve devlet güçlerinin bu toplumdaki uğraşlarını içeren eksiksiz bir kuram ya da daha doğrusu noksansız bir tasarım içerirler.

Bu gözlemler gözönünde bulundurulduğunda, tartışmanın, çerçevesi çizilen eğitimin içeriği ve okulların eğittikleri kimselere aktarmaları gereken gerçek bilgi üzerinde görece bu kadar az durması gerçekten de şaşırtıcıdır. Tam anlamıyla kurumlaşmış soylu erdemler modeli üzerine kurulan, böylece yaratıcılığını, soylu erdemlerin bir kuşaktan ötekine aktarılmasında aracı olarak profesyonel öğretmenin seçilmesiyle sınırlandıran "soylular akademileri"nin ayrıntılı müfredat programlarını hatırlayınız. Buna karşın, öyle görünüyor ki, kamusal eğitimin verileceği geleceğin kurumlarını tasarlamada, iletişim araçları gerçekten de iletinin kendisi demekti ve okul ortamı ile bu ortamın düzenlenmesindeki katılık, amaçlanan eğitimin içeriğini oluşturuyordu. Tartışmada en sık geçen ve büyük bir dikkatle geliştirilmiş olan konu, öğrencilerin günlük davranışı için önerilen kurallardı; daha da semptomatik olan, her durumda kurallara uyulduğunu güvence altına almayı sağlayacak yöntemlerdi. En kapsamlı

olarak ele alınan yöntem –beklenebileceği üzere– gözetimdi. Geleceğin pedagojik otoritesini temsil edenler –okul müdürleri ile öğretmenler– her şeyden önce disiplinin nezaretinde ve uygulanmasında uzman kimseler olarak görülüyorlardı. Bu belki de eğitim kurumlarıyla ilgili tasarıların, toplumun "yoğunlaştırılmış minyatürleri" ve genelde toplumsal yaşam için bir eğitim zemini olma statüsüne en çok yaklaştıkları durumdu. Bireysel davranışın tümüyle görülebilirliği ve ideal tanımını görsel "şeffaflık" eğretilemesinde bulan ilişkiler, okullar için önerilen yapı ile öneriyi getirenlerin ideal toplum görüşlerini birleştiren en önemli bağlantıydı.

Bu noktayı aydınlatmak üzere, yeniden Baczko'nun araştırdığı ve derlediği belgelere bakalım.

Lepeletier'nin hazırladığı ve bizzat Robespierre'in Kurucu Meclis'e sunduğu en kapsamlı ve en ünlü (ancak birçok başka yasama girişimi gibi başarısız) ulusal eğitim projesi, örnek okulu içinde her şeyin görülebilir olduğu, herkesin gözetim altında bulunduğu ve hiçbir ayrıntının kuralların dışına çıkmadığı bir okul olarak tanımlıyordu. Örnek okulun temel özelliği katı disiplini olacak ve bu disiplin, kural konmamış hiçbir durumun bulunmamasından ve kuralların etkisiz kaldığı davranış biçimlerinin bütünüyle dışlanmasından oluşacaktı.

> Sürekli olarak uygulanan etkin bir gözetim altında, her saat, uyuma, yemek yeme, çalışma, egzersiz ya da dinlenme saati olarak belirlenecektir; tüm yaşam tarzı değişmez bir biçimde düzenlenecektir ... Gelişimi sağlayıcı ve tekbiçimli bir düzenleme her ayrıntıyı öngörecek ve bunun istikrarlı ve kolay bir biçimde uygulanması iyi etkiler elde edilmesini sağlayacaktır ... Eski soyumuzun önyargılarıyla gireceklerı yozlaştırıcı her tür temastan aşılması olanaksız bir duvarla ayrılan yeni, güçlü, çalışkan, düzenli ve disiplinli bir ırk [yaratılacaktır]. [3]

Kısa bir süre sonra Barère'in sunduğu bir başka proje, daha kesin ve temelde aynı ulusal eğitim fikrini açımlamada hayal gücü açısından daha zengindi. Bu projede bütüncül ve her alanı kaplayan kurallar dünyası, bireylerin kendilerine özgü tüm özelliklerinin silindiği ve sayıların yansız düzeninin, tekbiçimli kuralların uygulanmasını engelleyen niteliksel çeşitliliği yok ettiği bir dünya olarak resmediliyordu. Lepeletier'nin "önyargılı soy"dan uzak tutulma ve tecrit edil-

3. "Plan d'éducation nationale présenté à la Convention Nationale par Maximillien Robespierre le 13 juillet 1793", *Une éducation* içinde, s. 377 ve devamı.

me gereksinimi konusundaki görüşüne de burada daha pratik bir yorum getirilmişti.

Cumhuriyetçi bir eğitime her şeyden önce gözetim altında tutulan bir eşitlik ve saf, kalıcı bir ahlaktan oluşan şeffaf düzenin yaşanması ile ulaşılacaktır: Öğrenciler, Cumhuriyetçi ölçü sisteminin ilkelerine uyacak şekilde, binlik, yüzlük ve düzinelik gruplar halinde; kura çekerek tayin edilen onbaşı, yüzbaşı, binbaşı görevlerine bölünecektir; kimsenin tek kuruş kendi parası olmayacaktır ... Çitlere, anne-babayla konuşmak için bile olsa on adımdan fazla yaklaşmak yasak olacaktır.[4]

Bütüncül mesaj belki üstü kapalı bir mesajdı, hatta amaçlı olarak verilmiş değildi, ancak son derece açıktı: Eğitimin amacı itaati öğretmektir. Uyum gösterme içgüdüsü ve isteği, emirleri yerine getirme, üstlerin tanımladığı biçimiyle kamusal çıkar neyin yapılmasını gerektiriyorsa onu yapma, planlanmış, tasarlanmış, bütünüyle rasyonelleştirilmiş bir toplumun yurttaşlarının en çok gereksindiği beceriydi. En önemli koşul, öğrencilere aktarılan bilgi değil, bilgi aktarımının yürütüldüğü talim, rutin ve her şeyin önceden kestirilebilirliği atmosferiydi. Bahçe kültürünün habercileri, bireylerden kendi davranışlarına toplumsal çıkarla bağdaşacak şekilde yön vermelerini, edinmiş oldukları bilginin ışığında kendi kararlarını vermelerini beklemiyordu. Kamusal çıkarla bağdaşan davranış tarzı herhangi bir bireysel eylemden önce toplum tarafından kararlaştırılacaktı ve toplumun çıkarlarının yerine getirilmesi için bireylerden beklenen tek beceri disiplin becerisiydi.

Bu sonuç şaşırtıcı gelebilir. Öyle ya, Aydınlanma halka bilgi götürme, gözleri batıl inançla kör olanlara net bir görüş sağlama, cahil kesimlere bilgelik kazandırma; karanlıktan ışığa, cehaletten bilgiye geçiş olarak tanımlanan ilerlemeye zemin hazırlama yolunda güçlü bir dürtü olarak kolektif belleğimize kazınmıştır. Bunlar, *les philosophes*'un vazettiği şeylerdi. Bu, onların Devrim'in idari gayretkeşliği için önceden sundukları meşrulaştırmaydı. Gene de, daha yakından incelendiğinde, aydınlanma köktenciliğinin özünün, bilgiyi yaymak değil, yasalaştırmak, örgütlemek ve düzenlemek olduğu açığa çıkar. Her şeyden çok, söz konusu olan, bireylerin yaratılıştan gelen

4. "Rapport sur l'éducation révolutionnaire et républicaine, le 13 prairial, an II", *Une éducation* içinde, ss. 440-1.

zaaflarının, bir bütün olarak toplumun yürütme erkinin temsil ettiği sınırsız "eğitici" potansiyeli aracılığıyla toplumca telafi edilmesi gereksinimiydi. Rousseau'nun sık sık aktarılan ve daha sık olarak yerilen "insanlar özgür olmaya zorlanmalıdır" sözü, yüksek entelektüel felsefenin ana yatağından bir sapmayı işaret etmiyordu. Aksine, bu söz dönemin yapısal kargaşasına bir tepki olarak tüm Aydınlanma projesine dayanak oluşturan fikri şaşırtıcı bir bilinçlilikle yakalıyor ve dile getiriyordu: Toplum dünyasının ideal düzeni olarak anlaşılan Aklın yerinin bireyin zihni olmadığı, bu ikisinin aynı ölçüyle ölçülemeyeceği, her birinin farklı nedenlere ve farklı etkileri olan etmenlere tabi olduğu, ikisi buluştuğunda ikincisine oranla ilkine öncelik verilmesi gerektiği (ve bu önceliği talep etmesinin meşru hakkı olduğu) fikri. En başından itibaren *les philosophes* aydın despotun ya da yasa koyucuların bireyler üzerindeki pastoral gücü zeminine dayalı bir toplumsal düzen tasarlamışlardır; bu, daha sonraları, haklı olarak "vasilik kompleksi"yle (Kittrie) dolu "sağaltıcı devlet" (Donzelot) şeklinde tanımlanan bir düzendir.

Fikirlerin yönetimi (görünüşte, Aydınlanma projesinin ana dayanak noktası) ile gözetime dayalı disiplinin çakışması, ancak Akıl Çağı'nın toplumsal kökleri gözden uzak tutulursa çelişkili ve paradoksal görünebilir. Başlangıçta, "on yedinci yüzyıl krizi"nin bulunduğunu anımsayalım: Krizin, özünde, mevcut (ve o ana kadar kuramlaştırılmamış) toplumsal denetim araçlarının iflası ya da en azından giderek artan bariz yetersizliği olduğunu; dönemin güçlü ve zenginleri arasındaki bu denetim yetersizliğinin, toplumsal düzenin tehdit altında olduğu duygusunun, "efendisiz halk"ın –yer değiştiren, yurtsuz, başıboş bir nüfus, düzensiz kalabalık, ayak takımı, *mobile vulgus* [hareket eden güruh], *les classes dangereuses* [tehlikeli sınıflar]– varlığından kaynaklanan deneyimle ortaya çıktığını; algılanan tehditin nötrleştirilmesi ve ondan kaynaklanan korkuların dağıtılması çabasının, en iyi tanımını, ahşi kültürlerden bahçe kültürüne geçişte bulan siyasal uygulamalar biçimini aldığını; şimdi yeni ortaya çıkan bahçe kültürünün, toplumsal düzenin korunması ve yeniden üretilmesi için devletin merkezi iktidarının yeni yükümlülüğünü gündeme getirdiğini; nitelik açısından denetleme ve düzeni yeniden üretme güçlerinin yeni yerinin, yeni tür bir uzmanlık ve sistemle ilgili çok önemli yeni bir işlevi yarattığını (öğretmen/denetleyicinin iş-

levi, insan davranışını değiştirmede, "davranışı hizaya sokmada" ve düzensiz veya yanlış eylemleri önleme ya da sonuçlarını sınırlamada uzmanlaşan profesyonelin işlevi). Aydınlanma projesi bu algılamalara, pratik sorunsallaştırmalara ve taleplere verilen bir yanıttı. Bu anımsandığında, paradoks ortadan kalkmaktadır. Tersine, projenin en başından itibaren ve zorunlu olarak iki yönlü olduğu açıklık kazanmaktadır: Bir yandan, devleti ve onun eylem politikaları ile yöntemlerini "aydınlatma"yı, öte yandan da devletin yönetimi altındakileri denetim altında tutmayı, ehlileştirmeyi ya da düzene sokmayı hedefliyordu. *Les philosophes* iktidarı elinde bulunduranlara konuşmuştur; üzerine konuştukları şey "halk"tı. Konuşma edimi rasyonel fikirlerin yayılması anlamına geliyordu. Konuşmanın konusunu toplumsal düzenin yeniden üretiminin rasyonel hale getirilmesinde başvurulacak metodoloji oluşturuyordu.

Aynı değerlendirmenin ışığında, sıkça karşılaşılan bir başka paradoks da ortadan kalkacaktır: Bu paradoks, *les philosophes*'un "halk"a yönelik muğlaklığı kabul edilmiş tavrıdır. Paradoksu sanki daha da çarpıcı hale getirmek istercesine, muğlaklık iki yönlüydü. Bir yandan, halk geleceğin yurttaşları olarak, "merkez"in yörüngesine oturtulup, onun değerleri ve normlarıyla donatılacak olan Shilsci bir "çevre" olarak görülüyordu; ancak aynı zamanda, kendi rızaları olsun olmasın, gerekirse zorla denetlenmesi, "merkez"in denetimi altında ve "merkez"in bakış açısınca zararsız hale getirilmiş biçimde tutulması gereken bir yığın olarak algılanıyordu. Öte yandan, *les philosophes*'un cahil, batıl itikatlı, değişken ve kestirilmesi olanaksız *mobile vulgus*'a karşı duyduğu dehşet, küçümseme ve alay karışımı his ile *le peuple*'ü [halk] pastoral korumalarının ve himayelerinin gelecekteki nesneleri olarak düşündüklerinde sergiledikleri iyilik dolu şefkat arasında şaşırtıcı bir fark vardı.

Yukarıda sıralanan çelişkiler psikolojik açıdan ne kadar şaşırtıcı (bilişsel açıdan ne kadar bağdaşmaz) görünürse görünsün, Aydınlanma projesinin iki yönlü bir görevle ilişkili olarak oluşturulduğu ve geliştirildiği göz önünde bulundurulduğunda çelişkilerin keskinliği önemli ölçüde yitmektedir. Halk imgesini çelişkili kılan şey, devletin, yöneten sınıfların ve onların aydın danışmanlarının bakış açısından algılandığı biçimiyle sistemde yapılması gereken, bütün sistemi etkileyecek ödevlerin ikiliğiydi. Ödevlerden biri, devlet poli-

tikasını rasyonel, yani etkili ve etkin kılmaktı; diğeri, *les classes dangereuses*'ün davranış biçimini idare edilebilir, kestirilebilir, dolayısıyla zararsız hale getirmekti. İlk ödev, barizdir ki, doğru, rasyonel ve uygun fikirlerin oluşturulmasını ve yayılmasını gerektiriyordu. Diğer ödevin gerektirdiği şey ise ilk bakışta anlaşılabilecek kadar bariz değildi. Fikirlerle yaşayan ve fikirlerin yaratıcı gücüne inananların doğal, içgüdüsel tepkisi, ilk ödev hangi araçlarla yerine getiriliyorsa, ikincisinin de aynı araçlarla yerine getirilebileceğini ummaktı. Ancak, hemen hemen aynı anda baş gösteren kuşkular başlangıçtaki coşkuyu yok ediyordu: Herkes Aklı eşit derecede algılayabilir mi? Gerçek fikirlerin kavranması ve özümsenmesi, yalnızca seçkin bir insanlar topluluğunun becerebildiği özel bir çabayı gerektirmez mi? Ve her şeyin ötesinde, aydınlanma ışığının yayılması, kadınların ve erkeklerin (özellikle kadınların) toplumun bütüncül düzeni içindeki yerlerinden bağımsız olarak herkese yararlı olacak mıdır?

Bu son soru, felsefecilerin "halk"la ilgili yazılarında gördüğümüz görünüşteki tutarsızlıklarının çoğuna açıklık getirmektedir. Halkın eğitiminin biçimiyle ilgili somut önerileri ne olursa olsun, felsefeciler rasyonel fikirlerin ve bu fikirlerin yayılmasının hizmet edeceği nihai amacı hiçbir zaman gözden uzak tutmamışlardır: Düzenli bir toplumun başarılması ve pekiştirilmesi. Düzen, toplumsal rollerin farklılaştırılması, toplumun sunabileceği refahın ve diğer yararların eşit olmayan bir biçimde dağıtılması anlamına geliyordu; hiyerarşinin ve sınıf ayrımlarının sürdürülmesi demekti. Toplumun rasyonel örgütlenmesi, bu hiyerarşi içindeki konumu ne olursa olsun herkesin tatminini sağlamak durumundadır. Ancak, aynı rasyonel örgütlenme ilkesi, herkes için eşit eğitim fikri ile çatışmaktadır; tersine, eğitimin kapsamının ve içeriğinin sınıfsal konumları sonucu halka pay biçilen yazgı ile örtüşmesi, toplumsal düzenin evrensel olarak benimsenmesinin gerekli bir koşuludur. Bu varsayım olasılıkla en açık ifadesini Holbach'ın *La politique naturelle*'inde (Doğal Politika) bulmaktadır:

> Aydınlanma politikaları her yurttaşa, doğumun kendisini yerleştirdiği toplumsal konumda mutlu olma güvencesini verir. Bütün sınıflar için bir mutluluk biçimi vardır; devlet gereğince oluşturulduğunda, hükümdardan çiftçiye uzanan bir saadet zinciri ortaya çıkar. Mutlu insan bulunduğu alanı terk etmeyi pek nadiren aklına getirir; eğitimin çocukluğundan başlayarak onu alıştırmış olduğu ata mesle-

ğini sever. Acı çekmediği sürece halk memnundur; yaşamı basit, doğal ihtiyaçları ile sınırlı olduğundan, bakışı nadiren bunun ötesine uzanır.[5]

Tüm temel fikirler burada yer almaktadır; Toplumsal düzenden memnunluk duyma ("mutluluk", "saadet"), devletin aydınlanma politikasıyla ilgili bir meseledir, devletin yönetimi altındakilerin aydınlanması meselesi değildir; devleti aydınlatmanın amacı, yönetilenleri oldukları yerde tutmak ve yazgılarına karşı ayaklanmalarını engellemede yöneticilere yardım etmektir. Ve son olarak, özellikle son cümlede, bu insanları başka sınıfların itici bulacağı koşullarda tutmanın mazereti olarak daha şanssız kesime o tepeden bakma tavrını seziyoruz (bu, çoğunlukla hatalı bir biçimde, ilkel, gelişmemiş yaşamın isteyerek idealleştirilmesi olarakyorumlanmıştır).

Bir bütün olarak ele alındığında, felsefeciler "halk" imgesini mutlakiyetçi devletin siyasal eyleminin halkı yorumlama tarzından devralmışlardır. "Halk" bu devlet tarafından aynı anda hem baskıcı önlemlerin hem de toplumsal politikaların sorunu olarak kurulmuştu. Bir fail olarak "halk" isyankâr bir güç ve ayaklanmanın tohumu olarak sorunsallaştırılmış; aynı şekilde, toplumsal düzenin savunulması ve teşvik edilmesine yönelik her tür eylemin nesnesi olarak görülmüştü. Bu eylemden ayrı olarak, kendi kaynaklarıyla baş başa bırakıldığında ve kendi tutkularıyla kendisini yönlendirmesine izin verildiğinde, "halk" en nefret uyandırıcı, itici ve toplumsal açıdan zararlı eğilimlerin taşıyıcısı olarak sorunsallaştırılmıştır – tam da aydın, rasyonel olarak örgütlenmiş devletin, kökünü kazımayı hedeflediği kimseler olarak. *Les philosophes*'un bu yolda getirdikleri önerilerin bir kısmını okumak bile dehşet vericidir.

Aydınlanma düşünürlerinden de Tocqueville'in görüşü kuşkuya yer bırakmayacak derecede açıktı: "İlahi Güç'ü ne kadar küçümsemişlerse, kamuyu da hemen hemen o oranda küçümsemişlerdir."[6] Bu görüş, gerçeklerle örtüşmektedir, ancak bir koşulla. "İlahi Güç" ruhban sınıfını ve Kilise'nin "hiyerarşik entelektüelleri"ni gösteriyordu ve *les philosophes*'un bunlarla bol bol alay etmeleri "kardeşler

5. Alıntının yapıldığı kaynak: Harry C. Payne, *The Philosophers and the People*, Yale University Press, 1976, s. 155.

6. *Ancient Regime and the French Revolution*, çev. Stuart Gilbert, Collins, New York, 1976, s. 140.

arasındaki çekemezlik"in bir ifadesiydi. İki *républiques des lettres* aynı ihtilaflı toprak üzerindeegemenlik kurmak için birbiriyle çatışıyor ve bu savaşım sürecinde birbirlerinin unvanlarını küçük düşürüyordu. *Les philosophes*'un kamu (daha doğrusu "halk") için hissettikleri küçümseme bütünüyle farklı türden bir küçümsemeydi: Burada bir görüş, adına savaşılan toprağın içinden dile getiriliyor ve fetih bir kez tamamlandığında yerli nüfus için pek de iyi şeyler vaat etmiyordu.

"Halk," diye yazmıştır Diderot, "tüm insanlarm en aptalı ve en kötüsüdür". Diderot herhangi bir ayrım gözetmemiştir. Bir anlamda, "halk"ın özünü böyle bir ayrımın olmayışı oluşturuyordu. Halk, kişiye nitelik kazandıran toplum ve yerleşim alanlarının hepsinden kopmuş erkek ve kadınların oluşturduğu, ayrımsız, gri renkte kitledir, devletin iki yüzyıllık tahliyelerinin, sınırlamalarının ve cezai eylemlerinin ürünüdür. Diderot için "halk" yalnızca bir "yığın"dı. Yığın hakkında yazdığı bir yazısı, özel bir sözcük dağarcığını gerektirmişti: *méchanceté* [kötülük, çirkinlik], *sottise* [aptallık, budalalık], *déraison* [akılsızlık], *hébétée* [sersem, şaşkın]. D'Alembert buna kendi çarpıcı fırça darbelerini ekledi: D'Alembert'in yazdığına göre yığınlar "cahil ve aptaldır ... güçlü ve cömert hareketler göstermekten aciz"dir. "Halk", Voltaire için, "yırtıcı, vahşi, öfkeden gözü dönmüş, geri zekâlı, çılgın ve kör hayvanlar"dı ("*les bêtes féroces, furieux, imbéciles, fous, aveugles*"). Onlar "her zaman kabakimselerden oluşacaklardır". Aslına bakılırsa onlar "insan ile hayvan arasında"dırlar. Holbach için aşağı sınıflar "düzgün düşünme yetisinden yoksun, tutarsız, küstah, fevri, heyecan nöbetlerine tutulmaya ve hır çıkarmaya hazır" kimselerden oluşuyordu.[7]

Bu aşağılama ve küçümseme korosundan duyacağımız güçlü, kalıcı bir tema varsa, o da *mobile vulgus* (kısaca, güruh) korkusudur – sokaklarda ve caddelerde başıboş dolaşan, isterse kalabalıklar halinde bir araya gelen, öfke ve çılgınlık patlamalarına hazır, amaçsız ve ne yapacağı önceden kestirilemeyen hareket halindeki efendisiz

7. Alıntının yapıldığı kaynaklar: *The Philosophers and the People*, s. 29; Harvey Chisick, *The Limits of Reform in the Enlightenment. Attitudes towards the Education of the Lower Classes in Eighteenth Century France*, Princeton University Press, 1981, s. 70, 251; John Passmore, *The Perfectibility of Man*, Duckworth, Londra, 1972, s. 173.

insanlar. *Les philosophes* bu korkuyu egemen sınıflar ve "düzen yandaşları"yla paylaşıyordu. Bunların hepsi için "halk", her şeyden önce, sonuçlandırılmamış ve acil bir siyasal ödeve–halk davranışına disiplini, kaosa düzeni egemen kılma ödevine– işaret ediyordu.

Korku, Aydınlanma'nın yarattığı canlı bir deneyim ve onun toplumsal felsefesinin güçlü bir etkisi olarak yeterince gerçekti; ancak tüm gerçeği yansıtmıyordu. Denetim altına alma gerekliliğine ek olarak –ya da daha doğrusu bu yüzden– "halk" *les philosophes*'un gözünde birer himaye ve koruma nesnesi olarak görülüyordu. Tüm koruma altındaki kimseler de insanda şefkat, sempati ve anlayış hissi uyandırırlar. Özellikle –yukarıda belirtildiği gibi– etkili bir himayecilik, siyasal önderlik savaşımında önemli bir noktaysa. Beklenebileceği gibi, *les philosophes*'un yazılarına dağılmış, *classes laborieuses*'ün [çalışan sınıf] zor durumuna ilişkin sık sık naif, ancak çoğunlukla samimi merhameti gösteren sayısız ifade vardır. Tekrar ve tekrar "halk"ın yoksulluk ve yoksunluk içinde yaşadığı, "ulusu besleyenlerin" çabasına layık görülen ödülün yoksulluk ve açlık olduğu (Holbach) vurgulanmıştır. Ahlaki bir öfke vardı; ancak aynı zamanda bir uyarıydı da bu; "halk"ı halihazırdaki durumu içinde uzun süre bırakmanın sorunlara yol açacağına işaret ediyordu – gerçekten de, bu durum *les classes laborieuses*'ü *les classes dangereuses*'e [tehlikeli sınıflar], "hır çıkarmakta usta kimseler" haline dönüştürdü.

Ancak, yerine getirmeleri gereken halkı yönlendirme misyonu ve *l'homme de lumières*'in [aydınlanma insanı] ideal biçiminin ne olması gerektiği hakkında sağlam fikirleri olan düşünürler için can alıcı sorun, nefret uyandıran özellikleri ve içinde bulundukları rezil koşullar ortada olduğuna göre, "halk"ın aydınlanmayı ve eğitimi kucaklayıp kucaklayamayacağı ve bu ikisinden herhangi birine ihtiyaç duyup duymadığıydı (kendi iyilikleri ya da bir bütün olarak toplumsal düzenin yararı adına). Bu soruya verilen yanıtlar farklılıklar gösteriyordu. Eğitimle ilgili iddialara kesin sınırlar çizen ve köylülerle zanaatkârları öte yanda bırakan Rousseau ("Bir köylünün çocuğunu eğitmeye kalkışma, çünkü onlar öğrenim görmeye uygun değildir", *La nouvelle Héloïse*[8] [Yeni Héloïse], "Yoksulların eğitime ihtiyacı yoktur; kendi durumuna sıkı sıkıya bağlı olan bir kimse zorunlu ola-

8. J. J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1959, cilt ii, s. 567.

rak o durumda kalır ve başka bir duruma geçmesi olanaksızdır", *Émile*[9]) belki bir ucu temsil ediyordu, Condorcet ise ("tüm halk kitlesini eğitmek mümkündür", *Escuisse d'un tableau historique* [Tarihsel Bir Tablo Taslağı]) öteki ucu. Aydınlanma'nın halkın eğitimi konusundaki tavrını tutarlı, çelişkiler içermeyen bir süreç olarak kurma girişimlerini elbette kuşkuyla karşılamak gerekir; çünkü yukarıda belirtilen nedenlerden ötürü, bu tavırların kendileri de tutarlı olmaktan çok uzaktı ve çok sık olarak açık ya da örtük biçimde birbiriyle çelişiyordu. Bu tartışmayla ilgili ulaşabildiğim tüm değerlendirmeler arasında Harvey Chisick'in kapsamlı araştırmalara dayanan görüşü görece tutarlı ve güvenilir görünmektedir:

> Yapıtlarından alıntılar yaptığım yazarlar, halkı doğrudan kendi düzeylerine yükseltmek olanağını tartışmamışlardır. Bununla birlikte, halka onu en azından entelektüel açıdan toplumsal üstleriyle aynı düzeye getirecek geniş, liberal bir eğitim verilmesi gerektiği önerisine gösterdikleri tepkiyi inceleyerek, bu sorun hakkındaki görüşleriyle ilgili oldukça net bir fikir oluşturabiliriz. Aydınlar cemaatinin üyeleri böyle bir eğitimin çalışan yoksullar üzerindeki etkilerini tanımlamada önemli ölçüde görüş birliği içinde olmuşlardır: Böyle bir şeyi "tehlikeli" görüyorlardı. [Burada, yazarların söz konusu sonucu ortaya koyan beyanlarını içeren uzun bir liste yer alıyor.] "Halk aydınlanmalı mıdır?" sorusunu, Aydınlanma'nın tüm sözcüleri vurgulu bir "Hayır" ile yanıtlamışlardır. "Halk eğitilmeli midir?" sorusuna ise sakıngan bir "Evet" yanıtı vermişlerdir. Aydınlar cemaatinin alt sınıflar için önerdiği eğitim, onların sağlığını iyileştirmek, durumlarına uygun beceriler öğretmek ve zihinleriyle yüreklerini dine ve vatana bağlı kılmak amacını taşıyordu. [10]

"Halk eğitilmeli midir?" sorusunun yalın bir "hayır" ile yanıtlanamayacağının yorumunu yapmak durumundayız. Fikirlerle yönetilen bir toplumsal dünya görüşü *les philosophes*'u "eğitimi olmayan" bir devletin olanaklı olabileceğini düşünmekten alıkoyuyordu. Tıpkı Doğa'da olduğu gibi (dönemin benimsenmiş imgesine göre), eğitimde de "boşluğa yer yoktu". İyi öğretmenlerin karşıtı, öğretmenlerin olmayışı değil, kötü öğretmenlerdi; bu nedenle, aydın devlet, yönetimi altındaki insanları gerek duydukları beceriler açısından eğitme ve onlara toplumsal açıdan yararlı ya da kabul edilebilir tarzda davranma isteğini aşılama görevinden vazgeçemezdi. Bu durumda eğitim – öğretim ve talim anlamında– "halk" sınıfının işgal ettiği ve edeceği konumun ölçütlerine uygun olarak yapılmalı ve hiçbir koşul altında

9. *a.g.y.*, cilt iv, s. 267.
10. Chisick, *The Limits of Reform*, ss. 263-5, 274.

"az sayıdaki bilge insana" (Diderot) yönelik eğitimle aynı olmamalıydı. Gene de dikkatle planlanmış ve yürütülen bir eğitim olmalıydı.

"Aydınlanma" bütünüyle farklı bir meseleydi. Chisick'e göre, "[Y]üksek Aydınlanma sırasında bile halkın bağımsız düşünce ve siyasal seçim yetisi olduğu düşünülmüyordu".[11] "Yığın"ın doğasından kaynaklanan kusurları, net, akılcı düşünme ve bilgiye dayalı kararlar verme yetisinin gelişmesi olarak anlaşılan aydınlanmaya aşılması olanaksız sınırlar getirmekteydi. Aydınlanma yöneticiler için gerekli olan bir şeydi; onların yönetimi altındakilerin ise disipline yönelik bir eğitime ihtiyacı vardı.

Tarihe "Aydınlanma Çağı" olarak geçen toplumsal-entelektüel akım (Liberallerin tarih değerlendirmesinin aksine) hakikat, Akıl, bilim, akılcılık lehine büyük bir propaganda uygulaması değildi; zihni karışık, baskı altındaki kitlelere bilgeliğin ışığını getirmek gibi soylu bir düş de değildi. Aydınlanma, birbiriyle yakından ilişkili olmakla birlikte farklı iki alanda gerçekleştirilecek bir uygulamaydı. Bu alanlardan ilkini, devletin gücünü ve iddialarını genişletmek, daha önce Kilise'nin yerine getirdiği (bir anlamda, devletinkine oranla başlangıç aşamasında ve alçakgönüllü olan) pastoral işlevi devlete aktarmak, devleti toplumsal düzenin yeniden üretimini planlama, tasarlama ve idare etme işlevi çevresinde yeniden örgütlemek; ikincisini ise, öğreten ve idare eden devletin yönetimi altında olanların toplumsal yaşamını düzenlemeyi ve kurallı hale getirmeyi amaçlayan, terbiye edici eylemin bütünüyle yeni ve bilinçli olarak tasarlanmış toplumsal mekanizmasını yaratmak oluşturuyordu.

11. *a.g.y.*, s. 67.

6

Kültürün Keşfi

"KÜLTÜR" kavramı on sekizinci yüzyıla kadar türetilmemiştir. Daha önce bilim dilinde (günlük dilden söz etmeye bile gerek yok), "kültür" sözcüğünün yakalamaya çalıştığı karmaşık dünyaya bakış biçimine uzaktan da olsa benzeyen hiçbir şey yoktu. Bu şaşırtıcı bir olgudur; insanların toplumlarınca "biçimlendirilmesi"nin, yaşamın en sıradan gerçeklerinden biri durumuna geldiği günümüz okuru açısından da şaşırtıcı ve anlaşılması güç bir şeydir. Ancak bugün sıradan olan şey, bir zamanlar bir keşifti, üstelik insan yaşamını algılama biçimini gerçekten tümüyle değiştiren bir keşifti. Bu bilmeceyi çözmek için göstereceğimiz çabaya değecektir. Çözüm, modernitenin –Avrupa yarımadasının kuzey-batı ucundaki o büyük serüvenin– gizemlerini anlama çabalarımız açısından önemli olabilir.

İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana insanlar yabancı ülkelere yolculuk etmiş ve yabancı halkları gözlemişlerdir. Yazının başlangıcından itibaren, zaman zaman deneyimlerini kâğıda dökmüşlerdir. Aralarından meraklı olanları, tuhaf, alışılmadık ve kimi zaman şaşırtıcı ya da tiksinti verici yaşam tarzlarını kaydetmiş; hiçbir biçimde meraklı olmayan birçoğu ise, Margaret Hogden'in olağanüstü ve artık klasikleşmiş çalışmasının kapsamlı bir biçimde kanıtladığı gibi,[1] baktıkları şeylerde alışılmadık hemen hiçbir şey görmemiştir. "Seyahat edebiyatı" türüne en coşkulu katkılarda bulunmuş

1. Margaret T. Hogden, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, 1946.

olan Kutsal Toprak'a giden sayısız hacı kendi ilerleyişlerini, yenilen yemeklerin, barınakların, soyguncuların ve yolculuğun içerdiği aşılması olanaksız bataklıkların betimlemelerini titizlikle kaydederek anlatmış, ancak yerel lehçelerin anlaşılmazlığı dışında, karşılaştıkları insanların davranışında tuhaf hiçbir şey görmemişlerdir. Doğal ve gelişigüzel bir biçimde, bu insanların davranışına, bulmayı umdukları şeyleri isnat etmişlerdir; tıpkı o pek aydın ve çok yönlü denizci Kristof Kolomb'un kaptan güvertesinden gözlediği yunusları, okyanus dalgaları üzerinde dans eden sirenler olarak kayda geçirdiği gibi.

Bu, tuhaf, seçici türden bir kolektif körlüktü; insanları –gerek aydın gerek cahil kesimleri–, çeşitli ülkelerde yaşayan insanların birbirlerinden farklı olduğunu görmektenv e bilmekten alıkoymuyordu. Ancak söz konusu farklılık, bir meydan okuma gibi görünmüyor ve açıklama gerektirmiyordu. Nesneler arasındaki bütün öteki farklılıklar gibi, her ne ise oydu; Tanrı'nın Yaratılış günlerinde nesnelerin olmasını istediği gibiydi; "Doğa"nın –yaratılmış dünyanın– o zamandan beri olageldiği gibiydi. Yüzyıllar boyunca insanların en bilgili olanları, bizim yüreklerimiz ve siyasal tutkularımız açısından o kadar değerli olan ayrım olmaksızın –insanlar arasındaki "doğal" (genetik) ve "eğitim kökenli" (insan yapımı) farklar olmaksızın– yaşadılar. Ortaçağ'ın en önde gelen bilim otoritesi Sevillalı İsidorus'un yazılarında eğitim kökenli farka ne yer vardı, ne de böyle bir şeyin varsayılması söz konusuydu: "İklim farklarına bağlı olarak, insanların görünümleri, renkleri,c üsseleri farklılık gösterir ve zihinsel farklılıklar ortaya çıkar. Dolayısıyla, Romalıların ağırbaşlı, Yunanlıların istikrarsız, Afrikalıların kurnaz, Gallilerin doğaları gereği fevri ve iklimlerin etkisi sonucu bir ölçüde aceleci olduklarını görüyoruz."[2] Ten rengi, boy, mizaç, görenekler, siyasal kurumlar ... bunların hepsi –o da farkedilip,
zeydeydiler: İnsan soyunun doğal ve kalıcı çeşitliliğinin göstergesi olarak algılanıyor ve yalnızca önceden belirlenmiş, önceden emredilmiş "varlık zinciri"nin bir yönü olarak anlam taşıyorlardı. Hiç kimse, özelliklerden bazılarının diğerlerinden daha kalıcı olabilece-

2. J. S. Slotkin, *Readings in Early Anthropology* içinde, Methuen, Londra, 1965.

ğini, bunların zamanla değişebileceğini ya da (Tanrı korusun) insan eliyle ve insani tasarımlara uygun olarak bilinçli bir biçimde değiştirilebileceğini aklından bile geçirmiyordu. Bu algılama biçimi sonraki dönemlerde de varlığını sürdürdü. On sekizinci yüzyılda bile, o çağın standartlarınca bir ölçüde çağdışı kalmakla birlikte, büyük sınıflandırmacı Linnaeus, *homo sapiens* [insan] soyu arasında "mavi gözlü, yasayla yönetilen" *Homo Europeus*'u [Avrupalı insan], "siyah saçlı ve görüşlerle yönetilen" *Homo Asiaticus*'u [Asyalı insan] ve "kıvırcık saçlı, ipek tenli ve kadınları utançtan yoksun" *Homo Afer*'i [Afrikalı insan] buluyordu. Doğal, dolayısıyla ebedi ve önceden buyurulmuş olarak görülen,
ki farklılıklar değildi. Aynı algılama, aynı toplum içindeki toplumsal konumlar ya da cinsiyetler arasındaki farklılıklar için de geçerliydi (her kesim ve uğraş için mükemmellik ideali farklıydı ve bu sınırların ihlali günahtı, insanların kutsal varlık düzenini bozacak herhangi bir şey yapmalarının günah olduğu gibi). Çağının en bilgili insanlarından biri olan Dante Alighieri'nin cinsiyetler arasındaki konusunda herhangi bir kuşkusu yoktu: "[H]er ne kadar önce kadının konuştuğunun yazılmış olduğunu görüyorsak da, önce erkeğin konuşmuş olduğunu varsaymamız akla yakın olacaktır; ayrıca, insan soyunun bunca mükemmel biredimininin erkekten önce kadından gelmiş olduğunu düşünmek uygun düşmez."* Bu sözleri yazarken Dante, sözcük düzeyinde olmasa da, kavrayış düzeyinde en azından Tarsuslu Aziz Paulus'a kadar uzanan uzun bir geleneği izliyordu: "Tabiat da öğretmiyor mu size? Bir erkeğin saçları uzunsa, bu onun için bir utançtır; ama bir kadının saçları uzunsa, bu onun için bir şereftir: Çünkü saçları ona örtünmesi için verilmiştir."

Bu nedenle, modernlik öncesi dünya algılamasında hemen hemen tümüyle eksik olan şey, insan özelliklerinin zamana bağlılığı ve değişebilirliği; özelliklerin kendi aralarında da farklılık gösterdiği, bazılarının insanın seçimlerine, bilinçli eylemlerine ayak diredigi, diğerlerinin ise görece esnek olup, yönlendirilebildiği, değiştirilebildiği fikriydi. Kayda geçirilmiş yüzlerce gerçek ya da hayali insan ırkı, yaşam tarzları, kırsal kesim ile kent sakinleri, tabakalar, uğraşlar ve cinsiyetler arasında günlük olarak gözlenen keskin farklılıklarla

* Dante'nin *De vulgari eloquentia* adlı yapıtından. (ç.n.)

birlikte tüm karmaşıklığı ve iç çeşitliliği içinde evren, dönemin gözlemcileri açısından sabit, uyumlu bir yapıydı. Saygılı bir gözlemin, hatta belki gayretli bir incelemenin nesnesi olabilirdi; ancak bunun dışında sabit bir yapı olarak kalıyor ve ebedi olarak insan pratiğinin çok ötesinde yer alıyordu.

Böyle bir dünya görüşü, tam olarak vahşi kültürlerden oluşmuş bir *oikoumene*'den [evren] bekleyeceğimiz dünyaya bakıştır – kendini dengelemeye ve kendini yeniden üretmeye yönelik iç mekanizmalarını kurmuş yaşam tarzları, kendi siyasal yöneticilerine bile hiçbir zaman "idari sorunlar" olarak, oldukları gibi kalabilmek için bilinçli müdahaleyi gerektiren nesneler olarak görünmemiş olan birlikte varolma biçimleri. Sonuçta, insan dünyasının, onun uzlaşımsal ve tarihsel karakterinin, insan yapımı doğası ile ilgili bir düşüncenin doğmasını engelleyen, böyle bir müdahale deneyiminin eksikliğidir. Şimdi kültürel körlük olarak bir yana itmeye hazır olduğumuz şey, yegâne insani denetim çabasının insan bedenlerinden çok nesnelere yöneltildiği; iktidarın ürünlerin dolaşımında uzmanlaşırken onları üretenlere kayıtsız kaldığı; iktidar sahiplerinin yaşam tarzının onların yönetimindeki insanların görenek ve alışkanlıklarından katı bir biçimde farklı kaldığı, ancak hiçbir zaman yönetilenlerce öykünülecek bir ideal haline de getirilmediği; iktidar sahiplerinin, yönetilenlerin yaşam tarzlarını değiştirmeyi hedefleyen bir kampanyaya bilinçli olarak asla kalkışmadıkları; dolayısıyla o yaşam tarzlarını bir "nesne", ele alınacak, işlenecek bir mesele olarak algılayamadıkları bir yaşam dünyasına çok iyi uyuyordu. Ancak insanlar arasındaki "doğal" farklılıklara müdahale edildikten sonradır ki, bu farklılıklar "doğal" olmaktan çıkıp, "tarihsel", yani bilinçli insan eyleminin gerçek ya da potansiyel nesneleri olmuşlardır.

Ortaçağ'ın büyük bir bölümü boyunca "doğallık"a, insan biçimlerinin önceden belirlenmiş karakterine olan inanç, kıtanın üzerindeki Kilise hiyerarşisinin sağladığı sıkı denetim sayesinde sorgulanmadan varlığını sürdürmüştür. Düşüncenin hiyerarşik birliği ancak hakikatle ilgili kesinlikte kendini gösterebilirdi; bu kesinliği sağlayan, kutsal kökenler ile tüm varoluşun dayandığı temellerdi. Ancak modern çağın eşiğinde bu kesinlik parçalanmıştır; söz konusu kesinlik, yüzyıllar boyunca ilk kez sapkınlıklar olarak marjinalleştirilemeyecek kadar önemli direnç merkezleri üretebilecek bir güce ula-

şan Kilise içindeki iç bölünme ile zayıflatılmıştır. Çok önemli sonuçları olan paralel bir çıkış noktası, mutlak monarşilerin oluşumuydu – burada da, ülkeler ile uluslar arasındaki farkları açıkça insana, toprağa, zamana bağlı temellere atfedebilecek kadar büyük iktidar merkezlerinin yaratılması söz konusudur. Son olarak, "kültürün keşfi" üzerinde en büyük etkisi olan etmen, "vahşi kültürlerin" giderek zayıflaması ve buna paralel olarak "bahçecilik"in gerekliliğinin fark edilişidir. Eski iktidarların bunalımına ilk tepki, beklenebileceği gibi, kesinliğin çözülmesi ve kuşkuculuğun ortaya çıkmasıydı.

Kuşkuculuk (ya da bugün nitelendirildiği biçimiyle hakikatle ya da yüce iyilik ve güzellik değerleriyle ilgili hiçbir görüşün, alternatif görüşlere olan üstünlüğünü inandırıcı biçimde öne sürebilecek kadar bariz olarak rakip güçlerden üstün bir gücün desteğine sahip olmadığı bir dünyayı yansıtan zihin durumudur. Bugün böyle bir dünyada yaşıyoruz. Atalarımız böyle bir dünyaya Ortaçağ'ın son yüzyıllarında girdiler; on altıncı yüzyılda, böyle bir dünyada yaşadıklarının çok iyi farkındaydılar, felsefeleri de şüpheye yer bırakmayacak biçimde böyle bir dünyada yaşadıklarını göstermektedir.

On altıncı yüzyıl Pironcu krizin –eski, Kilise hiyerarşisi zeminine dayalı kesinliğin çöküşü ile evrensel hakikatin yeni, laik zemininin zahmetli kuruluşu arasındaki boşluğun– yaşandığı bir dönemdi. Antik dönem kuşkucularının (*skeptics*) çoktan unutulmuş savları yeniden canlandırılmış ve acilen akademik tartışmaların merkezine yerleştirilmişti. Kuşkucunun, bilgilerimiz ya da inançlarımız için gerekli ve yeterli temeller ya da nedenler gösterilebileceğinden kuşku duyan bir kişi olduğunu hatırlarsak, şunu fark ederiz: Yeniden canlandırılan savlar, kendilerini ansızın, gerçekliğe ilişkin uzl
olanaksız bir değerler ve görüşler çatışması karşısında bulan bilim insanlarının deneyimiyle çok iyi uyuşmaktaydı; üstelik, destekleyici güçlerin hassas dengesi nedeniyle, bu çatışma olası bir çözümün işaretlerini vermiyordu. "Barizlik" ancak iktidar tekeline bağlı olarak ortaya çıkan bir özellik olabilir. Böyle bir tekelin olmaması durumunda, birbiriyle yarışan aynı derecede "belirgin" hakikatlerin direnci, ihtilafın net bir çözümünü olanaksız kılacak kadar direngen ve bağışık bir tartışma haline gelir. İnsanın kendi hakikatleri de dahil olmak üzere tüm hakikatler "zamana ve yere" bağlı görünür; insanın

kendi hakikatleri de dahil olmak üzere tüm hakikatler, *cuius regio, eius religio* [kimin krallığıysa onun dini] ilkesi uyarınca, yalnızca bir ülkenin sınırları, bir krallığın toprağı, bir ulusun geleneği içinde anlamlı görünür.

On altıncı yüzyılda, sıkı sıkıya örülmüş, uyumlu varlık zinciri birden çözülüp, yerini nitelik açısından farklı ve özerk biçimlerin oluşturduğu düzensiz bir derlemeye bıraktı; bu özerk biçimler, ilahi tasarımın sağladığı birlikten çoktan kopmuş, ancak çeşitliliği kendi tasarladığı birlik içinde biçimlendirme olanağını ciddi olarak değerlendirecek güçteki yeni, laik bir iktidarın dayattığı ya da hedeflediği *ex post facto* [sonradan yapılmış olup öncekileri de kapsayan] birliği de henüz gerçekleştirememişti. Richard H. Popkin'in özenli bir çalışmasında nükteli bi
şüne ilk tepki endişe dolu bir şoktu. Çatırdamakta olan Gotik binanın yol açtığı yer sarsıntıları, kazanma, teslim olma ya da uzlaşmaya gitme olasılığı olmayan orduların çıkardığı savaş çığlıkları kakafonisi, yüceltilmiş felsefi karşılığını şu konulardaki artan kuşkularda bulmuştur: Kendi içinde bilginin geçerliliği; bilginin güvenilirliğini "kanıtlama" olanağı; alternatif bir önermeyle çatışan herhangi bir önermenin kabul edilmesi (ya da reddedilmesi) yönünde zorunlu olarak bağlayıcı savlar
olarak güvence altına alınan kesinliğin rahat sığınağı altında hareket eden skolastik felsefe öğreticilerinin torunları açısından bu zorunlu özgüven eksikliği felsefi umutsuzluk için yeterli bir nedendi. Bazıları, daha önce sınanmış
tartışmada kanıtl
ğunu sessizce varsayarak–, bir şekilde, eski kesinliklerin hezimetten kurtarılabileceği ümidini korumaya çalışıyordu. Böylece, umutsuzluğun sözcüleri ile kesinliğin aynı derecede umutsuz mezar kazıcılarının birbirleriyle konuşacak yerde birbirlerinden öteye konuştukları bu tartışma döngüsel olarak sonsuza dek sürüp gidebilirdi (çağdaş okurlar, çağımıza özgü Pironcu krizle ilgili felsefi söylemdeki çarpı-

* Kanıtlanması gereken şeyin, önermede doğru varsayıldığı uslamlama hatası; hiçbir karşıtın doğru kabul etmeyeceği bir önermenin ileri sürülmesinden kaynaklanan uslamlama hatası. (ç.n.)

3. Richard H. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979.

cı benzerliği fark edeceklerdir). Diğerleri daha gerçekçi bir biçimde, başat özelliği evrensel hakikati arayanların aşırı hırslarını dengelemek olan orta yolcu ve tedbirli bir tavır takınarak, her geçen gün daha kısır ve döngüsel hale gelen tartışmadan çıkmanın yolunu aramışlardır. Böyle bir tavır, tüm potansiyel kesinlik zeminlerine karşı kuşkucu saldırıya geçerlilik kazandırmayı ve kesinlik arayışını bir yana bıraktıktan sonra, "kesin olmayan" bilginin alçakgönüllü, ancak vazgeçilmez ve hiç de göz ardı edilemeyecek kullanımlarından geriye her ne kalmış ise onu haklı çıkarmakla ulaşılacak rahatlığı aramayı içeriyordu.

Borges, Kafka'yla ilgili olarak her büyük yazarın kendi öncellerini yarattığını söylerken haklı idiyse ve bu kural büyük düşünce okullarını kapsayacak şekilde genişletilebilirse, o zaman özellikle Rorty'nin önerdiği en son biçimiyle modern pragmatizm, rahatlıkla Mercenne ve Gassendi'yi manevi ataları kılabilir. Mercenne ile Gassendi, pragmatizm terimini hiçbir zaman kullanmaksızın, modern pragmatizmin tüm varsayımlarını ve taktik önerilerini ima eden bir "kriz idaresi"ni dile getirmişlerdir. Onlar bilgimizin, kesinliği ile ilgili olarak kuşkuya yer bırakmayacak, dogmatik temellerinin bulunmadığı ve olasılıkla bu temelleri hiçbir zaman edinmeyeceği konusunda Pironculara katılıyorlardı; eski kesinliğin iflasının bıraktığı izin peşi sıra, böyle bir kesinlik için yeni bir gerekçelendirme arayışına girmenin çekiciliğine kapılmayı kararlılıkla reddettiler; ancak gene de kendilerini ve kendilerini izleyenleri, bilimsel inceleme işinin, alçakgönüllülük içinde, sınırlı deneyim temeline dayanan deneysel, pratik varsayımlar kurmak olarak görülse bile, yapılmaya değer olduğu konusunda ikna ederek avutmaya çalıştılar. Bilimsel inceleme, gerçeklik üzerine eksiksiz, sarsılmaz bir hakikate götürdüğü için değil, eylemlerimize rehberlik edecek pratik yöntemler sunduğu için yapılmaya değerdir. (Tarihte daha da gerilere, kesinliklerin çatırdadığı bir başka döneme uzanarak, kuşkuculuğa benzeri bir ödünün hemen hemen iki bin yıl önce Cerneades'lerce sunulduğunu anımsayalım.)

Geriye bakarak bir değerlendirme yapacak olursak, Mercenne'in ve Gassendi'nin önerdiği çözümün, ne kadar çekici olursa olsun (ve yirminci yüzyıl sonundaki okurlara ne kadar mantıklı görünürse görünsün), ancak geçici bir popülaritesi olmuştur. Yeni bir kesinlik ça-

ğı ilerlemekteydi, bu çağ, proto-pragmatist alçakgönüllülüğü ağırbaşlılıktan uzak ve elbette kendi sonsuz potansiyeli ile bağdaşmaz olarak değerlendirecekti. Proto-pragmatist ödünü izleyen üç yüzyıl içinde çok daha önemli bir rol oynayacak olan kişi, kesinliğin gerekliliği ve olanaklılığı üzerindeki ısrarı, daha azına razı olmayı kararlılıkla reddedişi ve kesinliğin olası tüm zeminlerinin özü ile ilgili içgörüsüyle Descartes'tı. Descartes'ın *malin génie*'si, algımızı oyuna getiren, dolayısıyla bildiklerimizin gerçekliği hakkında kuşku tohumları ekebilen bu kötü hayalet, sonuçta ancak hiçbir esef verici niteliği, özellikle aldatma isteği olmadığından emin olduğumuz, güçlü ve ezici bir güç tarafından saf dışı bırakılabilirdi. "Aldatma arzusu, hiç kuşkusuz hainliği ve zayıflığı gösterir"; "gücün kurnazlığı"nın bir işaretidir. Yalnızca zayıf ve kurnaz olmayan, aksine güçlü ve sağlam bir güçle karşılaşırsak, kesinliğimizden emin olabiliriz. Descartes için böyle bir güç Tanrı'dır; ancak bu, onun içgörüsünün daha az önemli ve geçici yönü olacaktı.

Bununla birlikte, bu arada Montaigne vardı – Pironcu kuşkuları izleyen kesinlik çağınca haklı olarak unutulan ve aynı derecede haklı olarak yeni kesinlik sönmeye yüz tuttuğunda yeniden keşfedilen ve yüceltilen Montaigne. Bizim yüzyılımız Montaigne'i modern antropolojinin atası olarak, bulunduğu noktanın yükseklerinden birer cüce durumuna düşürdüğü *les philosophes*'dan yükseğini ve ötesini gören bir dev, geleceğin bilgeliğinin bir habercisi ve kendi zamanında bir yabancı olarak görmektedir. Montaigne hakkında başka ne söylenirse söylensin, kendi döneminde bir yabancı olduğu söylenemez. İnsan törelerinin kırılganlığı ve kararsızlığı hakkında söylediği her şey, özgüvenini yitirmiş bir yüzyılın ruh haline bütünüyle uygundu. Gerçekten de, Pironcu kriz zamanına bundan daha uygun bir antropoloji tasavvur etmek olanaksızdır. Kararlılık eksikliği hakkında kararlı bir beyandan başka ne olabilirdi bu? Bir yaşam tarzının, bir başka yaşam tarzına olan üstünlüğünü kanıtlayabileceğini, bir görüşler manzumesinin bir diğerine olan avantajını ortaya koyabileceğini kabul etmeyi kararlılıkla yadsımaktan başka? İnsan göreneği ve elverişliliği dışında tüm haklılık ölçütlerinin duygudaşça reddinden başka? Günlük yaşam uğraşına hizmet ettiklerine göre, insan göreneklerinin insanüstü bir yaptırıma gerek duymadığı konusunda Mercenne-Gassendi üslubunda bir ısrardan başka?

Yurttaşlarımı, kendilerininkinden farklı herhangi bir görenekten kaçınmaya iten o aptal önyargıya kapılmış gördüğümde utanç duyuyorum: köylerinden çıktıklarında, sanki sudan çıkmış balığa dönüyorlar... Yalnızca her ülkenin değil, her şehrin ve her mesleğin de kendi özel uygarlık biçimi vardır ... Her ulusun başka herhangi bir ulusa yalnızca tuhaf değil,
birçok örf ve âdeti vardır... Kendi göreneklerimize uymayan şeylere barbarlık adını veriyoruz. Gerçekten de, içinde yaşadığımız ülkenin görüşlerinden ve göreneklerinden oluşan örnekle modelden başka hakikat ve akıl vasıtamız yok... Kendini bu göreneğin güçlü önyargısından kurtaran kişi, ona eşlik eden göreneğin ak sakalından ve kırışıklıklarından başka dayanağı olmayan birçok şeyin kesin bir kararlılıkla kabul edildiğini görecektir...
Göreneğin gücünün asal etkisi, bizi öylesine sıkı kavrayıp yakalaması ki, onun kavrayışından kaçıp, emirlerini tartışacak, aklın süzgecinden geçirecek kadar kendimize gelemiyoruz. Aslında, görenekleri annemizin sütüyle birlikte özümsediğimiz ve dünya çocuk gözlerimize aynı göründüğü için, aynı yolu izlemek üzere doğmuşuz gibi görünüyor; çevremizde mevcut bulduğumuz ve ruhlarımıza babalarımızın tohumuyla birlikte işleyen ortak fikirler genel ve doğal görünüyor. Göreneğin dayanağından uzak şeylerin, aklın dayanağından da uzak olduğuna inanıyoruz: Tanrı biliyor ya, çoğu zaman son derece akıldışı bir biçimde. [4]

Bir yüzyıldan az bir süre sonra Descartes, az çok bilinen sayısız görenek ve az çok tuhaf sayısız yaşam tarzına bölünmüş bir dünyayı; hiçbir yaşam tarzının, kabul edilmesinin koşulu olarak kendi aşinalığı dışında bir şeyi gösteremediği bir dünyayı bulacaktır karşısında. Bununla birlikte, Descartes'a göre böyle bir dünya sorunlu bir dünyadır; böyle bir dünya ürkütücü ve öfkelendirici, dolayısıyla hemen ve acil olarak harekete geçmek için insanı uyaran bir dünyadır. Descartes böyle bir dünyanın sunduğu derse (insanın *yalnızca* örnek ve görenek yoluyla kanıksadığı hiçbir şeye kesin olarak inanamayacağı şeklindeki derse) hayıflanacaktır. İnsana özgü tarzların ve görüşlerin görece oluşu, ister gönül rahatlığıyla, ister hayıflanarak, ister coşkuyla olsun Descartes'ın kendisiyle bağdaştırabileceği bir şey değildi. Bazı görüşleri kesin olarak kabul edebilmek ve tüm öteki görüşleri aynı kesinlikle reddedebilmek için, bu bir sorun, bir endişe, karşı çıkılması, *yalnızca* örnek ve görenekten daha sağlam temeller bularak alt edilmesi gereken bir meydan okumaydı. Yeni kesinlik çağının gündoğumunda Descartes "insanların davranış tarzları"nı, görkemli hakikat söyleminin otoritesinden yoksun "basit" görenekler olarak yerip, bir yana bırakacak ilk kişi olacaktır. Aynı çağın günba-

4. Michel Montaigne, *Essays, The Modern Library*, Londra, 1930.

tımında Husserl, "insanların davranış tarzları"nı reddeden son kişi olacaktır. İlk hüküm, başka hiçbir gücün denemediği ya da ulaşamayacağı yere ulaşabileceğine inanan genç bir gücün beyanıydı; ikincisi, her biri dayanağını kendinden alan öteki güçlerin tüm ilgilerini yitirdikleri bir şeye tutunmak yönünde umutsuz bir girişimdi.

Montaigne için insanın davranış biçimlerinin göreliliği ne bir sorun ne de bir çözümdü. Yalnızca dünyanın haliydi. Montaigne'in çözmesi gereken bir sorun yoktu; henüz ortalıkta göreneklerinin hakikat, tüm hakikat ve hakikatin ta kendisi olarak tanınmasını (aynı şekilde, tüm ötekilerin "salt" önyargı olarak ilan edilmesini ve derhal ya da ertelenmiş bir ölüm cezası verilmesini) talep edecek kadar özgüvenli ya da güçlü bir iktidar yoktu. Mutlak hakikatle ilgilenecek bir alıcı olmaya aday bir iktidar yoktu ortalıkta. Aksine, birbirlerinden ne kadar farklı olursa olsunlar tüm insan davranış biçimlerinin aynı derecede iyi (yani, zayıf) bir temele oturduğu ve dolayısıyla farklılık hakkında fazla yaygara koparmanın gereksiz olduğu fikri; komşu toprakları fethetmeyi sorun etmektense, tüm olanaklarıyla kendi topraklarını savunma çabası içinde olan, her an bozulabilecek biçimde dengelenmiş güçler arasındaki tedirginlik verici ateşkes ile tavize yaslanan bir dünyaya gayet iyi uyuyordu. Bununla birlikte, bu durum kısa süre içinde değişecekti. O zaman Montaigne'in karşılıklı anlayış ve hoşgörü için iyi bir gerekçe olarak, kıvanç ve hayranlıkla değerlendirdiği aynı insan davranış biçimleri ve düşünceleri yeni bir kullanıma sokulacaktı: *casus belli* [savaş nedeni] olarak, bir kültürel haçlı seferinin mazareti olarak, mutlak egemenliğe göz dikmiş ve hırslarına uyacak mutlak bir hakikati gereksinen güçlerin savaş çığlığı olarak.

Daha 1930'da ("Civilisa
d'idées" ["Uygarlık, Bir Sözcüğün ve Bir Fikir Kümesinin Evrimi"] adlı değerli tarih incelemesinde)[5] Lucien Febvre şaşırtıcı bir gerçeğe dikkat çekiyordu: *iser* sonekli bir fiil genel kullanımdaysa *isation* ile biten bir isim türetmek çok kolay olmakla birlikte, on yıllarca, hatta on sekizinci yüzyılın büyük bir bölümünde, *civiliser* [uygarlaştırmak] fiili Manş Denizi'nin her iki yakasındaki yazarlarca geniş ölçü-

5. *Civilisation, le mot et l'idée* içinde, hazırlayan Lucien Febvre vd., La Renaissance du Livre. Paris, 1930.

de kullanılmasına karşılık, *civilisation* [uygarlık] ismi henüz kullanıma girmemişti. Ancak, uygarlık ve kültür fikrinin fiil biçiminde kullanıma girmesinin tekil bir olay olmadığını öğrendiğimizde, bu gerçeğin gizemi kısmen açıklanmış oluyor. Aksine, M. Frey'in göstermiş olduğu gibi (*Transformations du vocabulaire français a l'époque de la Révolution* [Devrim Döneminde Fransız Söz Dağarcığının Geçirdiği Dönüşümler]), on sekizinci yüzyıl Fransa'sının dilinin *iser* ile biten fiillerden özellikle hoşlandığı görülüyor. Bilgili yazarlar ile siyasetçiler konuşmalarında ve yazılarında, çevrelerini kuşatan gerçekliği esnek, dönüşümlere uygun, yumuşak, biçim verilebilir ve toplumun önde gelenlerince tasarlanmış şekli alabilecek –aynı zamanda da kusurlu, eksik ve daha iyi bir biçime gereksinimi olan– bir gerçeklik olarak ele alabilecek derecede güçlü ya da hırslı iktidarların giriştiği veya en azından düşündüğü *centraliser, fédéraliser, municipaliser, naturaliser, utiliser* [merkezileştirmek, federalleştirmek, belediyeleştirmek, uyruklaştırmak, kullanmak] ve benzeri eylemlerden büyük bir coşkuyla söz ediyorlardı. Bu sözcük dağarcığı, on sekizinci yüzyılı bir eylem yüzyılı olarak göstermektedir: Kararlı, hem kendine güvenen hem de kesinliği yüksek bir değer olarak gören bir eylem. İnsanın yaşadığı dünyanın (ya da bu dünyanın iyi tanımlanmış bir kısmının) bir betimlemesi haline gelmeden önce, *civilisation* iktidar retoriğine bir proje olarak, bir niyet beyanı ve bir eylem tasarımı olarak girmiş olmalı.

Etimolojik olarak, *civilisation* sözcüğünün kökenleri karmaşık görünüyor. Biçimi, *civiliser* fiilinin kullanıma girmesinden en az bir yüzyıl önce kullanıldığı kaydedilmiş olan görece eski *civilité* fikriyle yakın akrabalığı olduğunu düşündürüyor. *Civilité*, dikkatle izlenen ve titizlikle uygulanan davranış kurallarının ortaya koyduğu kibarlık, görgülü davranışlar ve karşılıklı saygı anlamına geliyordu; Furetière'in 1690'da belirttiği gibi, *civilité* şunları gösteriyordu:
honnête, douce et poli d'agir, de converser et ensemble" [beraberce, dürüst, hoş ve kibar davranma ve konuşma tarzı]. Bu niteliğiyle *civilité*, artık mutlak monarşi tarafından bir saraylılar zümresine indirgenmiş olan –yükselme de düşme de uygun arkadaşlar edinmeye ve uygun insanları etkilemeye dayandığından (elbette, bu insanlar arasında en uygunu kraldı)– yükselmenin ve düşmenin büyük bir hızla gerçekleştiği bir dünyada umutsuz bir çabayla yaşamını sürdürmeye

çalışan soyluların, bir zamanların güçlü feodal savaş lordlarının bir iç meselesiydi. Febvre'in değerlendirmesine göre *civilité*, bir "cila" dan başka bir şey değildi: Özellikle duyguların ve niyetlerin gizlenmesi, insanın duygu ve niyetlerinin barışçıl bir alışverişe müdahalesini önleyerek kişinin aynı görüşte olduğunu açıklaması amacıyla tasarlanmış bir dildi; bunlardan sonuncusu, yani görüş birliği, herkesin kolektif olarak yaşamda kalmanın koşulu olarak gördüğü bir şeydi. Ancak 1780'de, öteki, görünüşte *civilité*'yle bağlantılı *civilisation* kavramı çoktan bütünüyle farklı bir yananlam edindiğinde, Girard adında bir rahip *civilité*'nin bu geleneksel yorumunu savunmayı olanaklı görüyordu: "Tanrı'yla ilgili olarak kamusal dini ameller ne anlam taşıyorsa, insanlarla ilgili olarak da *civilité* o anlamı taşımaktadır: İçimizdeki duyguların dışsal bir göstergesi." Norbert Elias'a "uygarlaştırıcı süreç" kavramını Versailles sarayına yerleştirme ve süreci, her şeyden önce kolektif kıskançlığın ve öne geçme savaşımının güdülediği sınıfların, toplumsal seçkinlik ve ayrıcalıkla bağlantılı davranışlara öykünmesi olarak tanımlama olanağını veren de, *civilité* ile *civilisation* arasında görünüşteki etimolojik bağla birlikte, *civilité*'nin bu anlamıydı.

Ancak terimler arasındaki benzerlik bir şeyleri açığa çıkarmaktan çok gizliyor. Daha önceki bölümlerde, edebiyat cumhuriyetinin soylu çevrelerle ve sarayla yakın bağlantıları olduğunu görmüştük. Aynı sözcük dağarcığını kullanmaları şaşırtıcı değildir; yazarların en radikal yenilikçi fikirlerini bile dinleyicilerde ve dinleyicilerin en önemli kesiminde –böyle bir rol için seçilen aydın despotlar ya da monarklar– bir aşinalık ve sempati havası yaratması olasılığı olan bir dille ifade etmeleri de şaşırtıcı değildir. Ancak bu durum tek başına, biçim benzerliğinin ardında bir anlam sürekliliğinin bulunduğunu göstermez. Sonuçta, *la république des lettres*'in ilgi alanları, saraylıların hayatta kalma savaşını verdikleri küçük çevrenin bir hayli ötesine uzanıyordu. Saray soylularının varoluş tarzında *civilité* fikrinin *civilisation*'a dönüştürülmesini esinleyecek hiçbir şey yoktu. Öte yandan, *la république des lettres*'in yaşam tarzında ve toplumsal konumundaki her şey, bir kavram arayışı içindeki bir fikirler grubuna işaret ediyordu, daha sonra yurtlarını *civilisation* teriminde bulacak fikirlerdi bunlar.

Bir kez daha Febvre'in tartışmasını izlersek: Biçiminden çok

içeriği açısından bakıldığında, *civiliser* fiili ile oldukça farklı, ancak o da uzun süredir yerleşmiş bir fiil arasında çarpıcı bir benzerlik var: *policer* fiili. *Policer* fiili, başlangıcından itibaren, bir bütün olarak topluma ya da siyasal alana yönelik olarak kullanılıyordu. Taşıdığı anlamlar arasında, düzenin muhafazası, şiddeti insanlar arası ilişkilerden kaldırma (ya da daha doğrusu şiddeti, devlet destekli yasa hizmetinde tekelleştirme), kamusal mekânların emniyeti, yakından denetlenen ve iyi tanımlanmış, anlaşılması kolay kurallar içinde tutulan bir kamusal alan fikri vardı.

Belli bir basitleştirmeyle şunu söyleyebiliriz: *Civiliser* fiilini *policer* fiiliyle birleştiren ve aynı zamanda onu eski *civilité* fikrinden ayıran şey, ilkinin tek tek bireylerden çok, insanlar arası ilişkiler ağı üzerinde gerçekleştirilmesi gereken bir işlemi göstermesiydi; öte yandan, *civiliser* fiilini *civilité* fikriyle birleştiren ve aynı zamanda onu *policer* fiilinden ayıran şey (ki kısa sürede *policer* sözcüğünün yerini almış, bu sözcüğü hemen hemen tümüyle kamu söyleminden çıkarmıştır), bireyleri ıslah etmek suretiyle arzu edilen insanlar arası ilişkiler örüntüsüne ulaşmayı göstermesiydi. "Uygarlaştırmak" dolayımlı bir etkinlikti; barış içinde ve düzenli bir topluma (*société policé* [uygarlaşmış toplum] kavramının içerdiği ideale), toplumun üyelerine yönelik bir eğitim çabasıyla ulaşılacaktı.

Görüldüğü gibi, bu sınırlı benzerlikte bile, uygarlaştırma programı ile *civilité* ideali arasında çok önemli bir farklılık gizliydi. *Civilité* gördüğümüz gibi bir "cila"; ehlileştirilmiş, ancak temel olarak ıslah edilmemiş, tutkunun sardığı bir bedene zorla geçirilen bir davranış maskesiydi. Uygarlık bir etiketti: Öğrenilmesi ve sadakatle izlenmesi gereken bir davranış kodu, seçilmişler topluluğuna kabul edilen herkesin kabul etmesi ve uyması istenen bir kurallar dizisiydi; diğerlerinden ise, kurallara uymayı, gruba sadakatin ve üyeliğe uygun olmanın yeterli bir kanıtı olarak kabul etmeleri bekleniyordu. *Civilité* yüzlerle değil maskelerle ilgiliydi. Maskenin ardındakine ulaşmak için ne bir çaba gösteriyor, ne de ona ulaşmayı istiyordu; yüzü, bireyin "mahrem" yönünü konu dışı, dolayısıyla düzenleme alanının dışında olarak değerlendiriyordu. Uygarlaştırmanın ideali ise farklıydı; burada söz konusu olan, bireyin güdülerinin, bireyin içindeki tutkuların bastırılması, her bireyde aklın duygulara egemenliğinin sağlanmasıydı. Uygarlaştırmak, insanı öğretim ve eğitim yoluyla dö-

nüştürmek yönünde zorlu ve sürekli bir çabaya girişmek demekti. Diderot'nun, her zamanki açıklığıyla dile getirdiği gibi: "Bir ulusu eğitmek, onu uygarlaştırmaktır: Bilgiyi yok etmek, ulusu barbarlığın ilkel durumuna indirgemektir."

Uygarlaştırma projesi, arzu edilen insan davranışı örüntüsü ile *les lumières*'in yayılmasını, ayrılmaları olanaksız biçimde birbirine bağlamıştır; bu ikincisi, *les philosophes*'un uzmanlık alanını oluşturan bir etkinlikti; dolayısıyla, uygarlaştırma projesi, özgül bir toplum biçimine ek olarak onun yürütücüleri ile muhafızlarının kuşkuya yer bırakmayacak derecede açık bir biçimde seçimini öngörüyordu. Bu anlamda *civilisation*, bilim ve kültür insanlarının toplumsal düzenin yeniden üretim mekanizmasında stratejik olarak en önemli konuma ulaşma yönündeki kolektif çabalarıydı.

Uygarlaştırıcıların hırsları ile Montaigne'in kuşkucu alçakgönüllülüğü birbirinden çok uzaktı. Artık yöreselleşmiş, ulusallıkla sınırlı yaşam tarzlarına karşı hoşgörüye yer yoktu. Yeni düzen, tarihsel olarak gelişmiş görenekler temeline dayalı kolektif deneyimce korunmayacaktı. Aksine bu gelenekler kırılmalıydı. Geleneğin otorite sahibi olması önlenmeliydi; sonuçta (4. Bölüm'de gördüğümüz gibi), gelenek insan ilişkileri üzerindeki denetimini çoktan yitirmiş, dolayısıyla yetersizliğini ortaya koymuştu. Yöreselleşmiş geleneklerden kalan her şey, toplumsal düzenin korumasını eline almak üzere olan mutlakiyetçi devlet için düzenli topluma giden yol üzerindeki engeller olarak görünmüş olmalı. Tüm iktidarların hakikate gereksinimi vardır; mutlak iktidarın ise mutlak hakikate gereksinimi vardır. İktidarın devlet tekeli koruması ile birleştiği ölçüde uygarlaştırma projesi, kendilerini belirgin biçimde her tür yerel geleneğin üzerine koyan değerleri ve normları gündeme getirmeliydi. Modern mutlakiyetçi devletin tüm yerel temelli iktidarları dar, geri kalmış ve gerici durumuna getirdiği gibi, bu tür devletlere meşruiyet ve strateji sağlayan uygarlaştırma projesi de yerel zeminlere dayalı yaşam tarzlarını geri, batıl itikatlı ve barbar durumuna getirmek zorundaydı.

Febvre'e göre, on sekizinci yüzyıl, "etnik" ya da "tarihsel" uygarlıklar kavramını bilmiyordu. Bu, kendi içinde bir çelişki olurdu; aslına bakılırsa, *civilisation* isminin çoğul hali de çelişkili bir kullanım olurdu. Uygarlaştırma projesi, en özünde, görecilikle, dolayısıyla yaşam tarzlarının çoğulluğuyla ilgili her tür izin silinmesi yönün-

de bir çabaydı. Belirginlik kazanan şey, mutlak bir "insan uygarlığı" kavramıydı, hiçbir karşıtlığı kaldırmayan ve herhangi bir ödün ya da kendini sınırlama tanımayan tutarlı ve üniter bir kavramdı. Kendine geriplan olarak ister ulusal bir toplumu alsın, ister bir bütün olarak insan soyunu, açıkça (ancak birçok durumda öyle olduğu düşünülmeksizin) hiyerarşik bir idealdi;[6] uygarlaştırma ediminin zamanla tüm insanları etkisi altına alacağına kesin gözüyle bakıyordu; yazettiği ve yerleştirmeyi umduğu yaşam biçimi, bilinen ya da tasavvur edilen öteki yaşam biçimlerinden öylesine üstün görünüyordu ki, *les philosophes* onun belirgin çekicilik unsurlarının, utkulu ilerleyişini güvence altına alacağını umuyordu. Dönemin tipik söylemine örnek olarak Febvre, Mohean'ın sözlerini aktarıyor: "Kaba ve vahşi bir insanın, uygar ve kusursuz bir insana hayranlık duymasına şaşırmamak gerekir."

Özetleyecek olursak: *Civilisation* kavramı Batı'da bilgili kesimin söylemine, bilgili insanların yürüttüğü ve vahşi kültürlerin –yerel, geleneğe bağlı yaşam tarzlarının ve birlikte yaşama biçimlerinin– kalıntılarını ortadan kaldırmayı amaçlayan bilinçli bir yönlendirici haçlı seferinin ismi olarak girmiştir. Öncelikle, daha önce kendi kaynaklarıyla baş başa bırakılmış toplumsal süreçlere karşı alınmış yeni, etkin bir konumu ve böyle bir konumu etkili pratik önlemlere çevirebilecek yoğun toplumsal güçlerin varlığını gösteriyordu. Özgül biçimiyle *civilisation* kavramı, toplumsal süreçlerin merkezileştirilmiş yönetimi için bir strateji seçimini de getiriyordu: *Civilisation*, bilginin yön verdiği bir yönetim, her şeyden önce bireysel zihinlerin ve bedenlerin yönetimine yönelik bir yönetim olacaktı. Bu niteliğiyle *civilisation* kavramı, *la république des lettres*'in yaşam tarzı açısından, 4. Bölüm'de çözümlenen yapısal dönüşümlerin bir yorumu olarak değerlendirilebilir.

İktidarın aynı etkinliği kültürün "keşfi"nde de görülmüştür. Yirminci yüzyılın son döneminde yaşayan okur, doğal olarak bu keşfin aydınlanmış Batı'nın zihinsel ufkunun genişlemesiyle ya da yaşam tarzlarının çoğulluğunun tanınmasıyla bağlantılı olduğunu düşünecektir. Gerçek bunun tam tersiydi.

6 . Krş. Z. Bauman, *Culture as Praxis*, Routledge, Kegan and Paul, Londra, 1972.

Bu bölümün başında, ilginç bir olgu olarak, Batı tarihinin büyük bir bölümü boyunca, Ortaçağ toplumunun çöküş dönemine kadar, Batı'nın bir özelliği olarak kalan belli bir körlükten söz etmiştik. Bugün "kültürlerin çoğulluğu" olarak adlandırdığımız şey, tüm bu süre boyunca Avrupalı gözlerin önündeydi; Avrupa ona bakmış, ancak onu görmemiştir – her halükârda, genellikle Tanrı'nın yaratısının çeşitliliği olarak düşünülenden önemli ölçüde farklı biçimde görmemiştir. Modern çağın ilk yüzyılları boyunca olan şey, uzun bir süre ve haksız olarak göz ardı edilmiş bir hakikatin ansızın açığa çıkması ya da daha önce uyur halde duran bir ilginin birden uyanması değildi. "Kültür" fikri içinde kavranacak olan süreçler Batı Avrupa toplumu ile sınırlıydı. Başlangıçta, "kültür" (bu örnekte, etimolojik bağlar gerçekten de aydınlatıcıdır), toplumu yönetme yöntemi olarak "bahçecilik" niyetini ve pratiğini gösteriyordu. Gerek niyet gerek uygulama, yapısal çözülmeye karşı tepkilerdi; bu yapısal çözülmenin en çarpıcı ve telaşlandırıcı sonucu, toplumsal yeniden üretimin yerel mekanizmalarının hızla etkinliğini yitirmesiydi.

Uzun süre çiftçilikle ilişkilendirilerek düşünülen bir kavram olan kültür, toplumsal yeniden üretimin yeni mekanizmaları için asal eğretileme olarak işlev görmeye çok uygundu – ikisi de tasarlanmış ve merkezden yürütülen şeylerdi. Çiftçilik ve ziraat sözlüğünde kültür, etkinlik, çaba, bir amaca yönelik eylem anlamlarına geliyordu (bu sözlükte, on altıncı yüzyılda, "vahşi kültür" gibi bir deyim, terimsel bir çelişki olurdu). Toprağı ekmek [*to culture*] iyi tohumu seçmek, tohum ekmek, toprağı işlemek, sürmek, yabani otlarla savaşmak ve bol, sağlıklı bir ürünü sağlamak için tüm işlemleri yerine getirmek demekti. Kendini yeniden üreten mekanizmaların iflasının ardından beliren insan toplumuyla ilgili görevin biçimi de tam olarak buydu. İnsan yaşamının ve davranışının aldığı biçimler, artık insan müdahalesini gerektirmeyen ve buna tahammülü olmayan "eşyanın doğası"nın bir parçası olarak ya da tanrısal düzenin bir parçası olarak görünmüyordu. Tıpkı bakımsız bir tarlayı yabani otların sardığı ve böyle bir tarlanın toprak sahibine çok az şey verebileceği gibi, insan yaşamı ve davranışı, kabul edilemez ve toplumsal düzene zararlı şekillere bürünmesin diye biçimlendirilmesi gereken bir şey olarak görülüyordu.

Kültür fikrinin erken tarihi ile ilgili en son kapsamlı araştırma-

nın[7] yazarı Philippe Bénéton, kültür kavramının bir eğretileme olarak kullanımını on yedinci yüzyılın ikinci yarısına yerleştirmektedir. 1691 yılı itibarıyla eğretileme geçmişinden sıyrılmış ve onu unutmuş, kendi başına, açıklayıcı terimlere gerek olmaksızın "ruhun formasyonu" anlamına gelecek şekilde kullanılmaya başlamıştır. Bir kez daha, *civilisation* kavramında olduğu gibi, kültürün eğitim etkinliğinin değil, eğitim etkinliğinin ürününün bir betimlemesi olarak kullanılması için (1746 yılında Vauvenergues tarafından) yarım yüzyıldan fazla bir süre gerekmiştir. "Her zaman tekil olarak kullanılan sözcük on sekizinci yüzyılın ve o yüzyılın evrenselci bakış açısının üniter idealini yansıtıyor; tüm ulusal ya da toplumsal ayrımların ötesinde İnsan'a –evrensel insana– uygulanıyordu." Bénéton'un sözleriyle, bu kültür kavramının üç belirgin özelliği vardır: İyimserlik (insani özelliklerin sınırsız olarak biçim verilebilirliğine olan inanç), evrenselcilik (tüm uluslara, yerlere ve zamanlara uygulanabilecek bir ideale olan inanç)

pa'sında biçim verilen idealin, dünyanın öteki kesimlerinin taklit etmek zorunda oldukları, taklit etmeyi isteyecekleri insani yetkinliğin doruğunu temsil ettiğine olan inanç). Bénéton araştırmasını şu sözlerle noktalıyor: "Kültür ile uygarlık, siyasal bir işlev üstlenen *mots de combat*'dır [savaş terimleri]."[8]

Kültür ile uygarlık kavramının önce yöntemsel, sonra betimleyici tarzda ortaya çıkışı, "yeni bir kesinliğin" gelişini ve kuşkucu çağın göreciliğinin geçici olarak sonunu işaret ediyordu. Aradaki Pironcu kuşkuculuktan sonra Ortaçağ'ın kiliseye bağlı kesinliğinin yerini alan yeni kesinlik, yeni bir damgayı taşıyordu. İnsanın kendine yeterliği ve yetkinleştirilebilirliği, bu yeni kesinliğin en önemli niteliğini oluşturuyordu. Bununla birlikte, sosyolojik açıdan, ima ettikleri, açıkça söylediklerinden çok daha önemliydi: İnsan yaşamının ve insanların birlikteliklerinin biçimlendirilmesi artık yeryüzüne ait, insani güçlerin görevi ve sorumluluğuydu. Kesinlik, belli bir amaca yönelik etkinlikle başarılacak ve canlı tutulacak bir şeydi. Uygulamada kesinlik, amaca yönelik etkinliğin tüm alternatif hakikat iddia-

7. Philippe Bénéton, *Histoire des mots culture et civilisation*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1975, s. 23 ve devamı.
8. *a.g.y.*, s. 92.

larına baskın çıkma ve onları önemsiz kılma yetisiyle ölçülecekti. Yeni kesinlik, iktidar ile bilginin ittifakına dayanacaktı. İttifak bozulmadan kaldığı sürece, kuşkuculuğu gerektirecek herhangi bir neden yoktu.

7

İdeoloji ya da Fikirler Dünyasının Kurulması

ŞİMDİ, 2. Bölüm'de kısaca betimlediğimiz edebiyat cumhuriyetinde, *les sociétés de pensée*'de kurumlaştırıldığı biçimiyle entelektüel yaşam dünyasının kurulmasına dönmemiz gerekiyor; sonuçta, "yeni kesinlik"in temeli bu kuruluş zemini üzerine oturacaktı ve sonucun geçerliliğini, entelektüel yaşam dünyasının (gerçek ya da gerçeğe aykırı olarak varsayılan) sağlamlığı temsil edecekti. On sekizinci yüzyıl sonlarında entelektüel yaşam dünyasının kuruluş tarzı, aynı zamanda bilginin iktidarla evlilik sözleşmesine getirebileceği olası sermayenin dış parametrelerini belirliyordu.

Les philosophes topluluğu

meydana getirildiğini, ayakta tutulduğunu ve yeniden üretildiğini görmüştük. On sekizinci yüzyılın umutlarının yirminci yüzyılın hüsranlarına dönüştüğü bir çağın retrospektif bilgeliği ile Habermas iki yüzyıl sonra, katılımcıların karşılıklı olarak birbirini anlama ve sonuçta bir mutabakata varma varsayımları olmaksızın tartışmaların yürütülemeyeceğini yeniden dile getirecektir. Bununla birlikte, Habermas'ın "çarpıtılmamış iletişim" görüşünün özellikle çok sert eleştirilere uğrayan bir unsuru, her tartışma ediminde örtük olarak varsayılan bir koşuldu: Dinsel ya da laik hiçbir güç, katılımcılar arasındaki hiçbir toplumsal statü farklılığı, ekonomik ya da siyasal hiçbir kaynak, tartışmanın sonucu üzerinde etki göstermemeli; geçerli bir mutabakat yolunda kullanılabilecek ve destek alınabilecek tek güç tartışma gücü olmalıdır. Habermas'ı eleştirenlere bu, bulanık bir fikir olarak görünmüştür; onlara göre Habermas'ın çarpıtılmamış ileti-

şim imgesi yirminci yüzyıl kamu tartışmalarıyla öylesine çelişmektedir ki, öteki iyi niyetli bilgelerin güzel düşlerinin tozlandığı rafa kaldırılmayı hak etmektedir. (Bu, Habermas'ın görüsünü, "ideal bir tür", pratikte ulaşılan mutabakatın eleştirilebileceği ve geçersiz olduğunun kanıtlanabileceği bir ölçü olarak değil, daha çok kendi dünyamızda mutabakata varmaya yönelik pratik bir önerme olarak alan eleştirmenlerin ulaştığı sonuçtu.) Yirminci yüzyılın sonlarında dile getirilen çarpıtılmamış iletişim fikri, güncel kamu söylemiyle bağlantısız görüldü; tıpkı Weber'e ait rasyonalitenin kalesi ve kaynağı olarak bürokrasi fikrinin, günümüzdeki eğitim kökenli beceriksizlik, hedef sapması, becerilerle görevler arasındaki çatışma ve diğer tedavisi olanaksız hastalıkların kapladığı idari sistemlerle karşılaştırıldığında bağlantısız göründüğü gibi. "Çarpıtılmamış iletişim" ve "ideal bürokrasi" eleştirilerinin, bu iki görüşte de çarpıcı biçimde benzer olan bir varsayıma yönelik olduğunu kolaylıkla fark edebiliriz: İletişime ya da bürokratik sistemlere girildiğinde, katılımcıların toplumsal rollerinden ya da en azından idealleştirilmiş iletişim (geçerli mutabakat) veya bürokrasi (rasyonel eylem) hedefi ışığında toplumsal statülerinin konu dışı, dolayısıyla uygun olmayan unsurlarından arınabilecekleri ya da bunları bir yana bırakabilecekleri varsayımı. Özellikle hayalci görünen bu varsayımdı -- ideal türleri pratikte geçerli önermeler olarak hükümsüz kılacak ölçüde hayalci.

Bu yirminci yüzyıl bilgeliği, yirminci yüzyıl entelektüellerinin deneyimini yansıtıyordu, tıpkı bu bilgeliğin yokluğunun *les sociétés de pensée* deneyimini yanısıttığı gibi. *Les sociétés de pensée* deneyimi ışığında, katılımcıların Akıl mahkemesi önünde kayıtsız şartsız eşitliği fikri hiç de bulanık görünmüyordu; bunun izlenecek ve uygulamaya geçirilecek bir önerme olarak "kanunname"de açıkça dile getirilmesi ve yazıya dökülmesi de gerekmiyordu. Aksine, böyle bir eşitlik, tartışmanın doğal bir özelliği olarak yaşanıyordu. Hammadde olarak kullanılan, işlemden geçirilip, bu özel fabrikanın mamul ürününe dönüşen tek kaynak sözcüklerdi. O nedenle, bu bir mutlak galip-mutlak mağlup oyunu değildi; mevcut dilsel kaynakların, şimdilik önemi olan yegâne kaynakların oranında (yani, *les sociétés de pensée* halihazırdaki bütün dünyevi iktidarlardan tümüyle bağımsız olarak özgürlüklerini yaşadığı sürece), başkalarınca "kullanılmakla" azalma olmamıştı. İlke olarak, dile herkesin ulaşma olanağı vardı.

Edebiyat cumhuriyeti üyelerinin dilin ötesinde bir hareket şansları pek yoktu.

Kolektif deneyimden kendine özgü bir dünya görüşünün çıkarılması, belki de modern entelektüellerin tarihindeki bu çok erken dönemde olmuştur: Sözcüklerden yapılmış, fikirlerden inşa edilmiş, fikirlerin iktidarına kendini bırakmaya hazır bir dünya görüşü. İdealizmin akla gelebilecek tüm versiyonlarını keşfeden ve onlarla oynayan bir imge – fikirlere maddi gerçeklik üzerinde öncelik tanıyan bir imge. Aslında, sorunun daha sonraki bir başka formülasyonunu temel aldığı için, dönemin felsefi bilincinin bu şekilde betimlenmesi yanlış olur. *Les philosophes* için fikirler dünyanın *ta kendisiydi*. Böyle bir inanç hiçbir biçimde aykırı bir inanç değildi, çünkü onların maddi varoluşu –*les sociétés de pensée*– gerçekten de fikir üretmek ve bu fikirleri işlemek etkinliği üzerine kurulmuştu. Dünyevi iktidarların merkezleriyle temasa geçtiğinde özü itibarıyla idealist bir dünya görüşünü yaratan şey, felsefi bölünmelerde tarafsız kalan bu kolektif deneyimdir.

"Yalnızca duyumlarımız ve fikirlerimiz aracılığıyla varoluyoruz," demiştir Destutt de Tracy. "Onlarla ilgili fikirlerimiz dışında varolan hiçbir şey yoktur" (*Mémoire de 2 floréal* [Nisan 1796]). Aynı toplantıda, Mercier daha da özele inerek konuşuyordu: "Düşüncenin dışında olan her şey hiçliktedir ... Varolan tek şey fikirlerdir ... Sonsuz bir düzene uygun olarak, bir düşünce her zaman bir başka düşüncenin anahtarıdır."[1] 1795'te kurulan Ulusal Enstitü'nün bir oturumunda bu sözler söylendiği sıralarda, dünyevi iktidarların merkezleriyle olan temas çoktan kurulmuştu. Enstitü'nün üyeleri, Devrim pratiğinin geçmişe dönerek *les philosophes*'un kuramlarına atfettiği şanın kolektif varisleri, fikirlerden oluşan kendine yeterli dünyayı çoktan terk etmişti. Yanlarına aldıkları şey, o dünyanın bolca içerdiği tek sermayeydi: Sözcükler ve onları kullanma becerisi. Bir kez dünyevi iktidarlarca yeni, daha iyi bir toplumun kurulması ile ilgili önerilerde bulunmaya çağrıldıktan sonra, en iyi bildikleri ürünü ve üretim türünü sunmaları son derece doğaldı; yeni bir toplumsal düzen için önceliği olan gereksinimleri, geldikleri, en iyi bildikleri ve

1. Fr. Picavet, *Les idéologues*, yeniden basım Burt Franklin, New York, 1971, s. 305, 78.

kendilerini rahat hissettikleri dünyadan almaları da doğaldı. Edebiyat cumhuriyetinin özbilinci artık bir bütün olarak topluma yönelik bir programa dönüşmüştü. Siyasal devlete şimdi oluşturması söylenen "iyi toplum", büyük harflerle yazılmış bir *républiqve des lettres*'di. Bir başka deyişle, Ulusal Enstitü versiyonundaki iyi toplum imgesi, onun üyelerinin kolektif deneyiminin, yaşam tarzının, yaşam dünyasının bir uzantısı olmak zorundaydı ve öyleydi. Bilerek ya da bilmeyerek, böyle bir imge aynı zamanda bir iktidar girişimiydi. Fikirlerden oluşan bir dünya, zorunlu olarak fikirleri üreten ve yayan insanlarca yönetilen bir dünyaydı... söylemin merkezde yer alıp en önemli etkinlik olduğu bir dünya, söylemle uğraşan insanların toplumun yazgısı açısından aynı derecede merkezi ve önemli olduğu bir dünya.

Ulusal Enstitü'nün önerdiği toplum imgesi, Francis Bacon'ın "Süleyman'ın Evi" –bilgelerce yönetilen bir toplum– imgesinin yeni bir versiyonuydu. Bacon için ütopik bir düş olan şey, kendi döneminin içerdiği pratik olanakların işaret edemeyeceği bir toplumla ilgili bir dahinin önsezisi; mutlakiyetçi devletten yüz elli yıl sonra, özellikle Devrim'in yarattığı genel seferberlik atmosferinde geçerli bir önerme haline gelmişti. Bu, sanki tarihin en yakın köşesinde bekleyen bir toplumun bir anlığına görülmesiydi. Theodore Olsen'in belirttiği gibi,[2] Bacon'ın projesi "projeyi önerenler, insanlara, mallara, fonlara ve enerjilere ulus ya da kıta ölçeğinde hükmedemedikleri sürece gelişemezdi. Bunu yapabilenler, on dokuzuncu yüzyılın gelişmiş ilerlemeciliğine inananlardı ve özellikle grup iradesi duyguları gerekli kaynakları kapsayacak kadar geniş ölçekte oluşmuş olanlardı". Ulusal Enstitü dönemi
tirdiklerine
dar potansiyelini ve iktidar hırslarını mutlakiyetçi monarşinin önemli başarılarının bile ötesinde geliştirdi; kaynakları, yeniden tasarımlanan toplumun hizmetinde seferber etme
fazlasıyla mevcuttu. Hatırlanan tüm öncellerini
bıraktığına göre, devletin gücü ve yapabileceği ve olasılıkla gerçekleştireceği şeylerin çapı özellikle büyük görünüyordu.

2. Theodore Olsen, *Millenarianism, Utopianism, and Progress*, University of Toronto Press, 1982, s. 282.

Süleyman'ın Evi'ni yönetecek, siyasal iktidarla kaynaşacak, iktidar olacak tür bilgiyi Destutt de Tracy "ideoloji" olarak adlandırmıştır. Tracy bu sözcüğü, "fikirlerin üretilmesi" ile ilgilenecek ve geçmişte metafizik ya da psikoloji gibi benzeri ilgi alanlarının peşinden gitmiş, ancak bunu tatmin edici bir biçimde gerçekleştirememiş olan öteki tür entelektüel çalışmaların yerini alması amaçlanan bir bilimin adı olarak kullanıma sokmuştur.[3] Emmet Kennedy'nin betimlemesiyle, ideoloji şöyle anlaşılıyordu:

Tüm bilimlerin, fikirlerin farklı biçimlerde bir araya getirilmesinden oluşması nedeniyle, soy açısından ilk bilim. Ancak, özgül olarak, dilbilgisinin, diğer deyişle, fikirl
irme ve yeni hakikatlere ulaşma biliminin; eğitimin,
biçim verme biliminin; ahlakın, diğer bir deyişle, arzuların düzene sokulmasının ve son olarak, "başarısı için tüm öteki sanatların işbirliği içinde olması gerektiğinden, sanatların en büyüğü olan toplumu yönetme biliminin" temelidir. [4]

Fransız Akademisi'nin yayımladığı Sözlük'e göre, *Idéologie* "fikirler bilimi, fikirlerin kökeni ve işlevi ile ilgili sistem" anlamına geliyordu. İdeolojide uzmanlaşan bir kişiye –*physicist* [fizikçi], *chemist* [kimyager], *biologist* [biyolog] gibi diğer, yerleşik bilim insanlarıyla çağrışım kurmak suretiyle– "*ideologist*" adı verilec
log sözcüğü, de Tracy'nin projesine karşı çıkanlarca (Chateaubriand ve herkesten önce Napolyon) oluşturulan alaycı ve ironik bir ad olarak daha sonra kullanıma sokulacaktı. Ancak, Ulusal Enstitü'nün geliştirilmesini önerdiği yeni bilimin en dikkate değer ve göze çarpan yanı, tanımı değil, toplumu keşfetmesi önerilen tek bilim olmasıydı; bir başka deyişle, dikkate değer nokta, önerinin sunduğu değil, ortadan kaldırdığı ya da içeriğini boşalttığı şeydi. İdeoloji, toplumun tek bilimi olacaktı; ya da toplumun *bilimi* ancak ideoloji olabilirdi. Aynı şekilde toplum, fikirlerin üretilmesi ve iletilmesi ile özdeşleştiriliyordu; fikirleri incelemek, bilinecek her şeyi, toplumu bir eylem nesnesi olarak görenler açısından pratik önemi olan her şeyi bilmek demekti. (Otuz kırk yıl sonra, Auguste Comte görünüşte adın tarafgirliğini düzeltmek için onun yerine "sosyoloji"nin geçirilmesini önere-

3. Picavet, *Les idéologues*, s. 21.
4. *Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1978, s. 47.

cektir; ancak yeni bilimi betimleme tarzı Destutt de Tracy'nin eserinin önerdiği içerikten önemli bir ayrılık göstermeyecektir.)

Marx'ın tüm yazıları içinde belki de en ünlü cümle şudur: "Felsefeciler şimdiye kadar yalnızca dünyayı açıkladılar; ancak sorun, dünyanın nasıl değiştirileceğidir." Gerek hayranları gerek karşıtları bu cümleyi Marx'ın köktenciliğinin ve Marksizmin benzersizliğinin bir göstergesi olarak almışlardır; yirminci yüzyıl akademilerinin duvarları arasında Marx'ın sözü yersiz bir söz olarak, orayı dolduranların, çok önceden, sorgulamak ve tartışmak için bir neden görmedikleri bir işbölümü içinde kendi rolleri olarak benimsedikleri şeye bir meydan okuma olarak yankılanmıştı. Gerek duvarların muhafızları gerek bu duvarların havaya uçurulmasını arzuladıklarından kuşkulanılanların hepsi, bu sözde içerilen iletiyi övmek ya da yermekle o kadar meşgullerdi ki, cümlenin Marx'ın öncellerinin bir betimlenmesi olarak doğruluğu üzerinde düşünemiyorlardı. Bu gözden kaçırma esef vericidir, çünkü Marx'ın mahkûm edilmesine/çekiciliğine daha yakından bir bakış, Marx'ın projesinin, Aydınlanma'ya özgü alışılmış felsefe ve felsefenin görevleri anlayışının gecikmeli bir yeniden ifadesi olduğunu açığa çıkaracaktı. Marx'ın cümlesinin ilk kısmı, yani felsefeyi mahkûm eden kısmı, bir yüzyıl ya da daha önce yazılmış olsa bir ölçüde doğru olabilirdi; Condorcet, Cabanis, Destutt de Tracy ve Ulusal Enstitü'den sonra yazıldığına bakılırsa, bariz olarak yanlıştı. Öte yandan, cümlenin ikinci kısmının özgün olduğunu söylemek çok güçtü. Önceki yüzyılların felsefecileri, dünyayı değiştirmenin yollarını tartışmaktan ve tasarılarının pratik uygulamaları ile uğraşmaktan başka ne yapmışlardı? Cümlenin bu ikinci kısmında Marx'ın tek yaptığı, onların açıklamaya gerek duymayacak kadar bariz ve tartışmasız olarak değerlendirdikleri felsefenin durumunu dile getirmekti.

Gerçekten de, Ulusal Enstitü çevresinde toplanan felsefecilerin yaptıklarına yön veren, onların tutkulu yeniden yapma dürtüleriydi: her şeyi yeniden yapmak – bireyleri, onların gereksinim ve arzularını, düşüncelerini, eylemlerini ve birbirleriyle ilişkilerini, bu ilişkilere bir çerçeve çizen yasaları, yasaları koyanları, toplumun kendisini. Felsefi inceleme ve düşünme konularını seçme ilkesi –neredeyse kabul edilebilecek tek ilke–, seçilen konunun değişimi teşvik etme, hızlandırma ve değişime ulaşmada yararlı olup olmadığına dayanı-

yordu. Aynı şeyi Schutz'un sözleriyle açıklam k gerekirse, felsefelerinde ele aldıkları konuların önceliğini yalnızca tek bir saik belirliyordu: Toplumsal dönüşüm.

Bu, tefekküre dayalı bir felsefe olmaktan çok uzak bir felsefeydi. Ulusal Enstitü'nün vazettiği ve uyguladığı felsefe, uzmanlaşmış eğitim kurumlarının duvarlarını havaya uçurabilecek politikadan başka bir şey değildi. Napolyon'un eğitim ve kültür muadili olarak atadığı kimliğini, herhangi bir akademi felsefecisinin dehşetle karşılayacağı sözlerle betimliyordu: "Felsefe artık bilge insanların kitaplarında saklanıp kalmıyor; felsefe, Güneş'in saçtığı ışık gibi dışarı taşmıştır; bu ışık gibi şimdi tüm Yeryüzü üzerine dağılmıştır; herkesin başının yükseklerinde parıldıyor, toplumsal kurumların yansıyor, hepimizin soluduğu havayı dolduruyor."[5] Bu bir eylem felsefesi görüşüydü, aktif bir felsefe, dokunduğu her şeyi dönüştüren güç olarak felsefe. Çok uzun bir zaman dilimi, bu felsefi program ile Wittgenstein'ın tevekkül içindeki kabulünü birbirinden ayırmaktadır: "Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır." Destutt de Tracy, Wittgenstein'ın vardığı hükmü anlamakta güçlük çekerdi; onun açısından, ideoloji çalışması istediği yönde giderse, hiç şüphesiz "İnsanlara izlemeleri gereken (düşünce ve eylem) kurallar göstermemiz kolay olacaktır".[6]

Fizik ya da kimya gibi ideoloji de nesnesi üzerinde bir egemenlik aracı olacaktı. "Ona egemen olmak için onu bilmek"; ideologlar sorgulama gereğini duymadıkları bu Doğa yaklaşımını, toplumu ve toplumun üyelerini kapsayacak şekilde genişlettiler – gene bu sonuncu görevin kendine özgü niteliği üzerinde düşünme dürtüsünü duymaksızın. Eylem felsefesinin kuramsal temelini oluşturması amaçlanan *Éléments d'idéologie* (İdeolojinin Öğeleri) kitabında, de Tracy bütünüyle yabanıl toplulukların, uzak köylerin köylülerinin, çocukların ve hayvanların sistemli olarak gözlenmesine dayanmayı öneriyordu – kabul edileceği gibi, bunl r kendi kendilerini düzenleme yetisine sahip olma olasılıkları pek bulunmayan, böylece evcilleştirme, ehlileştirme, talim ya da eğitimin doğal nesnesi olacak tür-

5. Picavet, *Les idéologues*, s. 122.

6. Destutt de Tracy, *Traité de la volonté et ses effects*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970 (1818 tarihli ikinci basımdan), s. 448.

den varlıklardı. Tracy
Tracy'ye göre Pinel "akli dengesini yitirmiş kimseleri iyileştirme sanatının, sıradan insanların tutkularını düzene sokmaktan ve onların görüşlerini yönlendirmekten kesinlikle farklı olmadığını kanıtlamıştır; her iki durumda da, bu insanların alışkanlıklarına biçim vermek söz konusudur".[7] İdeologlar toplumu ve toplumun üyelerini her şeyden önce amaçlı eylemin bir nesnesi olarak algılıyorlardı; insanın, arzu edilen tasarımları kurmak amacıyla kullanmayı dilediği başka herhangi bir malzeme gibi incelenmesi gereken bir malzeme olarak. Kurmanın başarılı olması için, malzemenin iç özellikleri, yapısı, es-

lumlarının, içinde olan her şeyin değişken ve sabit nedenlere bağlı olduğu, hiçbir gizliliğin kalmadığı ve rastlantısal, beklenmedik şeylerin yerinin olmadığı "büyük geometrik yapılar" olarak temsil edilmesinin hayalini kuruyordu.[8] Cabanis, insan bedenine yönelik eylemlerle insan ruhuna yönelik eylemlerin farklı nitelikte pratik sorunlar oluşturacağını kabul etmiyordu:

> Aynı bilimin –insan biliminin– dalları olan tıp ve ahlak ortak bir temele dayanmaktadır. Fikirler, duygular, tutkular, erdemler, kötü alışkanlıklar, ruhun hareketleri, bedenlerin hastalığı ya da sağlığı, fiziksel duyarlıktan ya da onu belirleyen örgütlenmeden kaynaklanmaktadır ... Fiziksel ve ahlaksal durumlar arasındaki sabit ilişkilerin incelenmesi aracılığıyla, insanları mutluluğa kavuşturmak ve sağduyuyu bir alışkanlık, ahlaklı davranışı ise bir gereksinime dönüştürmek mümkündür; insanın becerileri genişletilebilir ve ... onların ilerlemeye açık, sonsuzcasına sınırsız mükemmelliği (sağlanabilir).

Cabanis için tıp gelecekteki tüm eğitimin –doktorlarca geliştirilen örüntüyü yakından
bedeni üzerinde yaptıkları çalışmanın– bir modeli ve bir esin kaynağıydı.[9]

Devrim öncesi dönemin *les philosophes*'u ile karşılaştırıldığında, Ulusal Enstitü'ye ve onun ideoloji projesine giden yolda ince, ancak dönüm noktası niteliğinde bir değişim gerçekleşti. *Les philosophes*'un, *les lumières*'in iletisinin alıcısı olarak, devletin yasa koyucu güçlerini seçtiğini daha önce görmüştük. Aydınlanması gereken mo-

7. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, cilt I, "Idéologie proprement dite", Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970, ss 299-300.
8. Picavet, *Les idéologues*, s. 110.

narktı, despottu, yasa koyucuydu; bir birey olarak "insan", dolaylı olarak, Aklın ilkelerine göre yeniden tasarımlanmış toplumsal koşullar yoluyla etkilenecekti. *Les philosophes*, aydınlığı doğrudan devletin yönetimindeki insanlara getirme fikrini geliştirdi, ancak bu fikir onların iyi bir toplumla ilgili tasarılarında hiçbir zaman ilk sırayı almadı. Eğitim etkinliği, *les lumiéres*'in kendileri gibi, yasa koyucuları ve toplumun idaresiyle insanlar arası ilişkilerden sorumlu öteki kişileri aydınlatma üzerinde odaklanacaktı. İdeologlar arasında, önceki dönemlerin standartlarına göre değerlendirildiğinde, artık sınırsız kaynaklara egemen, görünüşte her tür yetkiyle donanmış devletin de teşviki ve yüreklendirmesiyle, eğitim fikri programın tam merkezine doğru ilerledi; iyi toplumla ilgili bütünsel tasarımdaki belli bir yönetilenler sınıfına ayrılmış yere bağlı olarak, eğitim özenle farklılaştırılmalı ve kesinlikle eşit olmayan ölçüler içinde paylaştırılmalıydı. (Örneğin, de Tracy, çalışan sınıflar açısından eğitimin amacının "incelmiş bir gelişme ve incelikli tartışma değil, sağlıklı sonuçlar" olduğunu vurguluyordu.)[10] Ancak ideoloji projesinde bir bütün olarak eğitimin merkeziliğinin en önemli göstergesi, "iyi toplum"un üretilmesi ve yeniden üretilmesi sorumluluğunun, devletin laik siyasal gücünü elinde bulunduranlardan Aklın profesyonel sözcülerine geçmesiydi; Aklın profesyonel sözcüleri, bu yeni, ancak hiç şüphesiz "birinci" bilimin temelini oluşturan bilim, ideoloji ve uzmanlıklarını, benzersiz konumlarını meşru kılan bir kanıt olarak gösteriyorlardı. Terimlerin yer değiştirmesi ile vurgudaki değişimler ne kadar incelikli ve çoğu zaman algılanamaz olsa da, idealleştirilmiş iktidar dengesindeki değişiklikler hiçbir biçimd
söylemek gerekirse, yasa koyucuların danışmanlarının torunları, yasa koyuculuk görevini elde etme çabası içindeydi. İdeoloji projesi, her şeyden çok, uygar, düzenli ve mutlu bir toplumu yönetme görevinin elbette bilimsel olarak eğitilmiş profesyonellere ait olduğunu belirten bir manifestoydu. Yeni ideoloji biliminin ortaya çıkışıyla, yeni felsefeciler kuşağı, her şeye muktedir bir doğa yasası olarak Akıl tartışmasına son verdi; artık özgürlük, eşitlik ve kardeşlikten, ilerleme yasasına bağlı olarak toplumun er geç uyacağı Aklın ilkeleri olarak söz edilmiyordu. Eşyanın doğal düzeni ile ilgili daha önceki

10. *a.g.y.*, s. 331.

tüm yasalar ve eğilimler artık, insanların ruhlarını ve bedenlerini geliştirmede uzman kişinin bilimsel temellere dayanan, uzmanca gerçekleştirilen çalışmasının ürünleri haline gelmişti.[11] Yalnızca birkaç yıl sonra, 1822'de, ideologların en gözüpek olanı Auguste Comte, hayal gücüne en ufak bir yer bırakmayacak biçimde öneriyi getirecektir:

> Ruhsal anarşi, dünyevi anarşiden önce gelmiş ve onu meydana getirmiştir. Şimdiki dönemde toplumsal hastalık, ikinci nedenden çok ilk nedene bağlıdır... Yapılması gereken işlerin niteliği, kendiliğinden, bu işlerin hangi sınıfa bırakılması gerektiğini yeterince göstermektedir. Bu işler kuramsal olduğundan, mesleki amaçları kuramsal bileşimler oluşturmak olan, bir başka deyişle gözlem bilimleri çalışmalarıyla meşgul olan bilginlerin, gerekli koşulları yerine getirecek kapasite ve entelektüel kültüre s hip yegâne insanlar olduğu açıktır. Bu işi sahip olduğumuz en büyük entelektüel güçler ve üstünlüğü evrensel olarak kabul edilen bir yöntem izleyen insanlar dışında birilerine vermek açıkça anormal bir şey olacaktır.[12]

Bu talep, Destutt de Tracy'nin "ideoloji" olarak yaftaladığı bilimin yeni adı olan "sosyoloji" adına yapılıyordu. Ad değişmişti, ancak iddialar duruyordu – ve iktidar söylemiyle olan örtük bağlantı, örtük kalmak bir yana öncekinden çok daha açık bir biçimde dile getiriliyordu.

Napolyon, ideologlarla yıllarca süren flört ve dostça ilişkiler döneminden sonra –ki bu dönem boyunca grubun en sözünü sakınmaz üyelerine senatörlük ve üst düzey bürokratlık gibi prestijli, ancak yalnızca resmi bir unvanla sınırlı kalan ayrıcalıklar vermiştir– ideoloji projesinin içerdiği bu iktidar retoriğine karşı bir savaş başlatmıştır. Emmet Kennedy, kendi buyrukçuluğu ile ideologların cumhuriyetçi ideallere olan bağlılığı arasında beliren çelişki nedeniyle Napolyon'un coşkusunun yavaş yavaş yok olduğunu açıklamaktadır. Ancak öyle görünüyor ki, ittifakın geçici niteliği daha baştan ideoloji fikrinin ayrılmaz bir parçasını oluşturan iktidar hırsınca ve bu ideolojinin uzmanlarının toplumsal işlevince belirlenmiştir – bir kez devlet yöneticilerinin anlayacağı kadar netlik kazandıktan sonra, savunucularını ve uygulayıcılarını devlet güçleriyle açık ihtilafa düşürecek bir fikirdi bu. Zamanla Napolyon ideologları devlet iktidarına ortak olmaya aday rakipler olarak görmeye başladı; belli bir nokta-

11. *a.g.y.*, s. 583. 12. *Positive Polity*, cilt iv, 1822.

da, rakip siyasal güçlerin en belirgin göstergesi haline geldiler – çünkü toplumun yönetimini algılayışları radikal bir farklılık gösteriyordu. Bu nedenle Napolyon'un, başarısızlıkla sonuçlanan Aralık 1812 tarihli Malet suikastının ahlaki sorumluları olarak ideologları suçlaması şaşırtıcı değildir:

> Güzel Fransa'mızın çektiği acılar için ideolojiyi; insan yüreğinin bildiği yasaları ve tarihin derslerini kullanmak yerine, incelikli yöntemlerle halkların yasalarının dayandığı ilk nedenleri araştıran o açıkça anlaşılması güç metafiziği suçlamak zorundayız. Bu hatalar kaçınılmaz olarak kana susamış insanların yönetimine yol açmak zorundadır ve açmıştır da. Öyle ya, ayaklanma ilkesinin bir görev olduğunu açıklayanlar kimlerdir? Halkı eğiten ve halka kullanmaktan aciz olduğu bir egemenlik atfedenler kimlerdir? Yasaları adaletin, eşyanın doğasının ve sivil adaletin kutsal ilkeleri olarak değil, sivil, idari, siyasi ve askeri yasadan bihaber insanlardan oluşan bir meclisin iradesi olarak betimleyerek, yasalara olan saygıyı ve onların kutsallığını yok edenler kimlerdir? [13]

Modern çağın başka birçok önemli yönüyle ilgili tutumların başlatıcısı olan Napolyon, yeni çağın en önde gelen ve kalıcı uzlaşmazlıklarından birinin temel parametrelerini ve değerlendirme çerçevesini de belirlemiştir: Bilimsel olarak eğitilmiş uzmanlar ile siyaset uygulayıcıları arasındaki; "toplum yasaları" bilgisine atfedilen yetkiler ile "sivil, idari siyasal ve askeri" deneyime atfedilen yetkiler arasındaki; entelektüellerin silahı "ilk nedenler" ile siyasetçilerin savaş çığlığı "kutsal ilkeler" arasındaki uzlaşmazlığın. Sloganları ve propaganda terimlerini bir yana koyarsak, dolaysız suçlamadan geriye kalan şey, karşılıklı iddiaların ancak bir ilkeler savaşı ve toplumsal düzen kavrayışı biçiminde ortaya koyabilen, toplumun yönetimi için yarışan iki çıkar grubu arasındaki temel, çözülmesi olanaksız uzlaşmazlık görüntüsüdür.

Napolyon'un içgörtisünün bir başka yönünden kısaca da olsa söz etmek gerekir. Uzmanlar-uygulayıcılar arasındaki rekabetin daha sonraki tarihinde, "kana susamış insanların yönetimi" teması tekrarlanan bir tema haline gelecektir. Uzmanlar ile pratik siyasetçiler arasındaki çatışma, siyasetçiler tarafından tekrar ve tekrar, "daha iyi bildiklerini" düşünen, dolayısıyla ideallerini yönettikleri kimselere zorla dayatmada hiçbir sakınca görmeyen kimseler ile doğaları gereği pragmatist olan ve "halk"ın kendilerini izleyemeyeceği kadar hızlı

13. *Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"*, s. 75, 213.

gitmekten çekinen, "olanaklılık sanatı"nı her tür katı doktrinin üzerine koyanlar arasındaki bir çatışma olarak temsil edilecektir. Napolyon'un ideologlarla olan söz kavgasını izleyen en az bir yüzyıllık süre içinde, bu çatışma her iki tarafça ciddi olarak ele alınacaktır. Bir yanda ideologların torunları, öte yanda devletin yöneticileri şu inançta birleşmişti: İktidarın belli bir temele dayanmayan, sınanmamış ve bir bütün olarak güvenilmez teknikleri göz önünde bulundurulduğunda; yasa ile yasanın sorumluluğunu üstlenenlerin otoritesi, siyasal formülün çekiciliği ve Weber'in "meşrulaştırma" adını verdiği devlete itaat etme iradesi (tam da bu iradenin toplumun yeniden üretimi açısından önemini yitirmeye başladığı bir anda), devletin vazgeçilmez dayanaklarıydı. Her iki taraf da buna inandığı sürece, başka türlü çapraşık ve soyut bir sorun olan "meşruluk kaynakları", yönetim pratiği için gerekli uzmanlık türü ve yöneticilerin yetkilerini ölçecek ölçütler, iktidar çatışmasının merkezini oluşturmuştur. Sorun hiçbir zaman çözülemeyecekti, ne kuramsal olarak ne de uygulamada. Yalnızca bu sorun, modern devletin, denetleme, gözetim altında tutma, sınıflara ayırma ve bireyselleştirme teknikleriyle modern bürokrasi yönetiminin öteki yöntemlerinin etkililiğine olan güveni arttıkça önemini yitirmiştir. Pratik siyasi etkinlikte tüm önemini yitirdiğinde, sorun tartışmasız biçimde felsefecilerin özel mülkiyeti haline gelmiştir.

Marx ile Engels'in "Alman İdeolojisi"nde ağır bir dille eleştirdikleri ve alay ettikleri Ulusal Enstitü'nün algıladığı ve geliştirdiği bilim, terimin bu özgün anlamındaki bilimdi. Bauer ile Stirner'in doktrinlerini, Fransız ideologlarının felsefesinin Alman versiyonu olarak sunmak, Marx'a onları gözden düşürmenin ve onları iddia edebilecekleri herhangi bir otoriteden yoksun bırakmanın bir yolu olarak görünüyordu. "İdeoloji"den Marx tam olarak, bu fikri oluşturan ve savunanların kastettikleri şeyi anlıyordu: Toplumla ilgili idealist bir kuram; felsefecileri "halkı, onları ezen, gerçekleşmesi olanaksız umut ve hayallerden, fikirlerden, dogmalardan, hayal ürünü varlıklardan kurtarma"ya çağıran bir kuram; toplumsal gerçekliğin, bazı fikirlerle savaşan, bazı fikirlerin serpilmesini sağlayan ve bazı başka fikirleri yaratan fikirlerden oluştuğunu, öte yandan insanların yanlış fikirler yüzünden acı çekip, doğru fikirlerce kurtarıldığını öne süren bir kuram. "Alman İdeolojisi"ne yönelik saldırı felsefi idealiz-

me yönelik bir saldırıydı; Marx'ın görüşüne göre felsefi idealizm, insan durumunun gerçek belirleyicilerini ve insan eyleminin gerçek kaynaklarını bulandırmakta ve gerçekten can alıcı soruyu felsefi gündemden uzaklaştırmaktaydı: Her şeyden önce, ister iyi fikirler söz konusu olsun ister kötü fikirler, insanlar belli fikirleri neden kabul eder ve neden onlara inanırlar? Marx, felsefecilerin yaşam tarzlarından çıkıp bir toplum kuramına varılmasına karşı çıkmış ve toplum incelemesinin, yaşamın maddi koşullarının üretildiği ve yeniden üretildiği düzeye yerleştirilmesini istemiştir.

İdeoloji kavramının Mannheim sonrası serüvenlerinin yarattığı kolektif miyopluk, şu gerçeğin gözden kaçırılmasına yol açmıştır: "Alman İdeolojisi" idealizmin bir eleştirisidir; bu niteliğiyle, ideoloji teriminin (yirminci yüzyılda tekrar ortaya çıktığında yeniden tanımlanan ideoloji teriminin) daha sonraki kullanımlarının geçerliliğinin de bir eleştirisidir. Oysa, "Alman İdeolojisi"nde, tam oluşmamış ve başlangıç aşamasında da olsa bir "ideoloji kuramı" –şimdiki biçimiyle, insan eylemlerini yaratan bir fikirler kuramı şeklinde algılanan ve Marx'ın açıkça ciddiye almadığı bir kuram– aramakla çağdaş yorumcuların çoğunun yaptığı tam da budur. Marx'ın mesajını doğru anlamıyla okumak konusundaki beceriksizlik (ya da isteksizlik) kendi içinde, ideoloji kavramının ikinci yaşamı sırasında maruz bırakıldığı değişiklikleri yorumlamak ve dolayısıyla, kavramın semantik katmanları ardına gizlenen toplumsal konum ile onun kullanıcılarının kolektif pratiklerindeki dönüşümleri anlamak için mükemmel bir anahtar işlevi görmektedir.

Mannheim sonrası yeni ideoloji kavramı, Destutt de Tracy ile çağdaşlarının kullandığı biçimiyle eski kavramın teşvik ettiği bir toplum kuramının sessizce kabulünü ima etmektedir. Görünüşteki semantik süreksizliğin ardında bir söylem sürekliliği vardır; gerçekten de, yeni bir anlamın dile getirilmesini olanaklı kılan, bu sürekliliktir. Sonuçta, yeni kavramın çekiciliği ve yararı, fikirleri insan ekleminin nedenleri olarak tanımlayan bir toplum kuramına bağlıdır; bu kuram, inançları toplumsal bütünleşmenin tek olmasa da asal unsurları olarak sunar; "meşrulaştırma"nın, yani yöneticilerin yönetim haklarının entelektüel bir biçimde dile getirilişinin, halkın iktidara itaat etmesini sağlayan tek olmasa da asal unsur olduğunu ve böylece toplumsal düzenin yeniden üretiminden sorumlu olduğunu kabul

eder; iktidarın gücünün fikir ve inanç üretimini yönlendirme becerisine dayandığını savunur; fikirlerin benzeri biçimde yönlendirilmesini, herhangi bir iktidar yapısının meşruluğunu yitirmesine ve böylece ayrışıp çözülmesine götüren asal yol olarak değerlendirir. Dolayısıyla, insan evreninin kuramsal çizelgesi, ideologlar bu çizelgeyi, oynadıkları ya da oynamaya yazgılı oldukları rolü algılayışlarının hareket ettirdiği bir kalemle ve toplumsal konumlarının sağladığı kaynaklardan alınmış mürekkeple nasıl çizmişlerse öyle kalmıştır. Uzun süre unutulmuş olan sözcüğün Mannheim tarafından canlandırılmasındaki gerçek yenilik, sözcüğün çizelgenin yalnızca bir bölümüne bağlı olmasıydı. Mannheim'ın kullanımında ideoloji, Napolyon'un öfkeli çıkışından beri terimin çağrıştırdığı küçümseyici çeşniyi korumuştur; ancak deyim yerindeyse, üstünlük Napolyon'un torunlarından karşı tarafa geçmiştir.

Mannheim'ın ideolojisi, ilk ideologlar ideolojilerini ne ile savaşmak ve neyi yok etmek için kullanmak istemişlerse, onu gösteriyordu: Önyargılar, batıl itikatlar, yanlış yargılar, cehalet. İnsan kavrayışını istila eden ve insanın zihinsel yeteneklerini silahsız bırakan bu dertlerin nedeni olarak şimdi, dar sınırlı, rutin ve tekrarlamalı grup pratiklerinin yol açtığı bilişsel perspektifin yanlılığı gösteriliyordu. Söz konusu dertler bu nitelikleriyle en yüksek olasılıkla bürokratlar, askerler, muhafazakâr siyasetçiler arasında görülecektir – kolektif uzmanlık bilgisinin ürettiği denetimsiz davranış örüntülerinin tutsağı olmuş aktörlerin, ellerindeki görevleri kendi kolektif bellekleri çerçevesinde algılamaya eğilimli olan, bu nedenle kendi geçmişlerinin rehineleri olarak kalan aktörlerin oluşturduğu kategoriler arasında. Dikkatlice okunduğunda, grup bilincinin ideolojik (Mannheim'ın kullandığı anlamda) karakterinden sorumlu bu unsurlarla, Napolyon'un profesyonel siyasetçinin benzersiz yönetme yeteneğinin kanıtları olarak belirlediği vasıflar arasında çarpıcı bir benzerlik söz konusudur. Gerçekten de, Mannheim'ın *Ideology and Utopia*'sı (İdeoloji ve Ütopya), Napolyon'un kınamalarına karşı Ulusal Enstitü'nün verdiği gecikmiş bir yanıt gibidir.

Öteki perspektiflerin yanlılığı ile deforme edici potansiyellerinin karşısına şimdi evrensel nitelikli bilişsel perspektif konmuştur: Kendisini hiçbir perspektife bağlamayan, tekilleştirilmiş tüm toplumsal konumların üzerine çıkan ve dolayısıyla tüm konumları tekil-

leştirilmiş olarak gören, yöreselleştirilmiş hiçbir rutin pratikle sınırlı olmayan ve böylece tüm rutin pratikleri dar sınırlı ve yalnızca kendi geçmişleriyle kurulmuş olarak damgalayan bir perspektif. Mannheim için "tüm perspektifleri ortadan kaldıran bu perspektif" entelektüellerin (ya da "intelligentsia"nın, eğitimlilerin seçkin kesiminin) tanımlayıcı özelliğiydi. Bu özellik entelektüele şu misyonu ve hakkı veriyordu: İdeolojiler arasında bir yargıya varma; onların ideoloji olma, yanlı ve önyargılı dünya görüşleri olma niteliklerini açığa çıkarma; evrensel temelden yoksunluklarını, dolayısıyla kendi toprakları dışında geçersizliklerini, esas itibarıyla "aktarılamazlık"larını ve evrensel hakikat standartlarıyla karşı karşıya geldiklerinde uygunluk ve güvenilirlik kanıtlarının yetersizliğini ortaya koyma.

Mannheim'ın yeni ideoloji tanımında, aydın despota yer yoktu. Mannheim'ın ideolojisi, yasa koyuculara bir değerli hizmetler önerisi değildi. Danışmanlık görevi için bir başvuru değildi. Bilenler ile yönetenler arasındaki kapanması olanaksız uçurum, insan dünyasının örgütlenme tarzı olarak sakin bir biçimde kabul edilmiş ve ona neredeyse ontolojik bir sağlamlık verilmişti. Ancak bu, Mannheim'ın ideoloji tanımının, başlangıçtaki kavramın ardındaki iktidar talebinden vazgeçtiği anlamına gelmemektedir. Mannheim'ın entelektüelleri hâlâ toplumsal düzeni ve bu düzenin üretimine en uygun politikaları tasarlama konusunda kararlıdırlar; aslında, artık bu tür iddialar üstlenebilecek yegâne kategoridirler. Ancak artık siyasal liderleri evrensel tasarımların taşıyıcıları olarak –ya da aslına bakılırsa, görevi uygulamada müttefik veya ortak olarak– görmemektedirler. Mannheim'ın entelektüelleri, çözümleyicileri, yargıçları, eleştirmenleri olarak politikacıların üzerinde bir konumda (politikacı kimliklerini taşıdıkları sürece politikacıların hiçbir zaman ulaşamayacakları bir düzeyde) durmaktadırlar. İktidarı bilgili kılmak yerine, bilgi iktidar sahibi olmayı deneyebilir.

Mannheim'ın ideoloji kavramına verdiği yeni biçimin akla yakın bir yorumlaması şu şekilde olabilir: Entelektüelleri yasa koyucular olarak gören eski söylemin, başlangıçta böyle bir söylemi olanaklı kılan toplumsal koşullar tümüyle ortadan kalktıktan sonra yeniden canlandırılması girişimi. Mannheim'ın gösterişli girişimi, ideologların üst düzey yöneticilere danışmanlık yapma taleplerinin buna kıyasla alçakgönüllü ve ürkek görünmesine yol açmıştı, ancak Mann-

heim döneminin üst düzey yöneticileri artık dinlemiyordu. Napolyon'un aksine, onlar ne ilgileriyle –hatta ne de öfkeleriyle– Destutt de Tracy'nin ve Tracy'den sonraki kuşakların kuramcılarının gururunu okşamazlar: Mannheim, Cabanis ya da Volnay çapında bir bilim insanı olmadığından değil; Napolyon'un torunlarının yönettiği devlet, teknik verimliliğine güvenemeyen, dolayısıyla temelini yurttaşlarının erdemlerinde ya da ulusun yurtsever şevkinde aramaya istekli devletten çok uzak olduğundan. Bu devlet, yönetimindekilerin itaatini sağlamak için fikir üretme gereksinimini duymuyordu; dahası, fikirlerin artık her halükârda –haksız denemeyecek biçimde– herhangi bir fark oluşturmadığına inanıyordu. Mannheim'ın döneminde, toplumsal düzenin yeniden üretiminin devletçe yönetimi, sağlam ve güvenli bir biçimde, panoptik, disipliner ve bürokratik teknoloji temeline dayanıyordu; Mannheim'ın ideoloji kuramı aydın despota ne kadar az yer bırakıyorsa, bu yönetim de "mutlak hakikat"e o kadar az yer bırakıyordu. Mannheim'ın ideologların mirası üstünde gerçekleştirdiği revizyon, eski dramın son perdesiydi; yeni bir dramın başlangıcı değildi. Bir kez daha, Minerva'nın baykuşu kanatlarını alacakaranlığa açıyordu.

Ancak alacakaranlığın sorunu, ardından hemen gecenin gelmesidir; Mannheim'ın önerilerinin içerdiği erdemler uzun süre görünür kalamazdı. Bir kuşak sonra Mannheim'ın sunduğu ideoloji fikri, açığa çıkarmayı ve eleştirmeyi amaçladığı bilinç kategorileri kadar tarafgir görünmeye başladı. İnsanlar, Mannheim'ın ideoloji kavramının olumsuz bir ideoloji kavramı olduğunu belirttiler; oysa gerekli olan, olumlu bir kavramdı. Ancak bu, bizi yasa koyucular çağının ötesine, yorumcular dönemine götürmektedir. Bu nedenle, felsefecilerin suretinde kurulan dünyanın dolambaçlı tarihinin en son aşamasının tartışılmasını daha sonraya bırakmak zorundayız.

8

Yasa Koyucunun Düşüşü

EN AZINDAN on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyılın ortalarına kadar, Batı Avrupa'nın yazı yazan seçkin kesimi ve onların diğer kıtalardaki sağlam kaleleri, kendi yaşam tarzlarını dünya tarihinde radikal bir kopma olarak değerlendirmişlerdir. Kendi tarzının tüm alternatif yaşam tarzlarından –çağdaş ya da geçmiş– üstünlüğüne olan hemen hemen hiç sorgulanmamış bu inanç, bu seçkinlerin tarihin *telos*'unu [erek] yorumlarken referans noktası olarak kendilerini almalarına yol açmıştır. Bu, nesnel zaman deneyimi açısından bir yenilikti; Hıristiyan Avrupa tarihinin önemli bir bölümünde, zaman hesaplaması, yavaş yavaş uzaklaşan geçmişteki bir sabit nokta çevresinde düzenleniyordu. Şimdi, o güne dek yerel olan Hıristiyan takvimine hemen hemen evrensel bir nitelik yükleyen Avrupa, nesnel zamanın referans noktasını harekete geçiriyor, tıpkı geçmişte çevresindeki alanı sömürgüleştirdiği biçimde, zamanı, geleceği sömürgeleştirmeye yönelik hamlesiyle sıkı sıkıya bağlı hale getiriyordu.

Avrupalı aydın seçkinin özgüveni, yakın insan soyu kategorilerine –seçkin kesimin algıladığı akrabalık derecesiyle oranlı ölçüler içinde– yansıtılıyordu. Böylece, aydın yaşam tarzıyla ayırt edilen grup, kendi cahil ya da batıl itikatlı çalışan sınıflarıyla ya da köylüleriyle karşılaştırıldığında kesin olarak üstün görülüyordu. Eğitimli olsun, eğitimsiz olsun Avrupalılar, çoktan tarihin, öteki ırkların –olsa olsa– ulaşmak için savaşım verdikleri tarafına yerleşmiş bir ırkı oluşturmaktaydı. Eğitimli seçkin, özgüvenini ilerlemeye olan inancından almaktan çok, ilerleme fikrini kendi üstünlüğü konusundaki

parlak deneyiminden yola çıkarak oluşturmuştur. İnsanları dönüştürmeye yönelik misyonerce, yönlendirici gayretini, insanın sonsuz yetkinleştirilebilirliğine olan ve eleştirisiz kabul edilen inançtan almak yerine, eğitimli seçkin kendi dışındaki kategorilere yönelik disipline etme, terbiye etme, eğitme, iyileştirme, cezalandırma ve ıslah etmedeki rolünün getirdiği deneyimden yola çıkarak, insan doğasının esnekliği, onun toplumca biçimlendirilip, geliştirilebileceği fikrini türetmiştir. Öteki tüm kategorilerle ilişkili olarak "bahçıvan" rolünü üstlenmiş bir kategorinin kolektif deneyimi bir tarih kuramı olarak yeniden kalıba dökülmüştü.

Marx'ın insan anatomisini maymun anatomisinin bir anahtarı olarak kullanma hakkındaki metodolojik yönergesini izliyormuşçasına, eğitimli seçkin kendi yaşam tarzını ya da dünyanın yönettiği (veya yönettiğine inandığı) kesiminin yaşam tarzını, geçmişteki ya da halihazırdaki öteki yaşam biçimlerini, kendisinin geri, az gelişmiş, olgunlaşmamış, eksik, deforme olmuş, sakat, çarpıtılmış veya başka bir biçimde aşağı aşamaları ya da versiyonları olarak ölçüp sınıflandıracağı ölçüm aracı olarak kullanmıştır. Giderek daha sık olarak "modernite" olarak adlandırılan kendi yaşam biçimi, tarihin yerinde durmayan, sürekli hareket halindeki ibresi anlamını taşır hale gelmiştir; kendi bakış açısından, bilinen ya da tahmin edilen öteki tüm biçimleri, geride kalmış aşamalar, yan ürünler, çıkmazlar olarak görmüştür. Değişmez bir biçimde bir tarih kuramı ile bağlantılı olarak düşünülen modernitenin, birbiriyle rekabet halindeki birçok kavramlaştırması bir noktada birleşiyordu: Bu kavramlaştırmaların hepsi, Batı dünyasının belli kesimlerinde gelişmiş olan yaşam biçimini, ikili karşıtlığın "verili", "mimlenmemiş" birimi olarak alıyor; dünyanın kalanıyla tarihsel dönemlerin kalanını ise, normal kabul edilen Batı gelişim örüntüsünden farklılığı açısından anlaşılabilecek, sorunlu, "mimlenmiş" yan olarak görüyordu. Ayrım her şeyden önce bir dizi yokluk olarak görülüyordu – en ileri çağın kimliği için vazgeçilmez sayılan niteliklerin eksikliği olarak.

Bu tür kavramlaştırmalardan birini daha önce ele almıştık: Tarihin *les lumières*'in durdurulamaz yürüyüşü olarak görülmesi; Aklın duygulara ya da hayvanca içgüdülere karşı, bilimin dine ve büyüye karşı, hakikatin önyargıya karşı, doğru bilginin batıl itikada karşı, düşünmenin eleştirel olmayan varoluşa karşı, rasyonelliğin duygula-

nn egemenliği ile göreneğin yasasına karşı yürüttüğü zorlu, ancak zaferle sonuçlanan bir savaşım. Böyle bir kavramlaştırma içinde, modern çağ kendisini her şeyin ötesinde Aklın ve rasyonelliğin krallığı olarak tanımlıyordu; buna bağlı olarak, öteki yaşam biçimleri her iki bakımdan da eksik görülüyordu. Bu, moderniteye kendi tanımını getiren kavramlaştırmaların ilki ve en temel olanıydı. Aynı zamanda, en kalıcı ve bariz biçimde, işleri kavramlaştırmak olanların en hoşlandıkları tanımdı. Öyle ya, bu tanım kavramlaştırıcıların kendilerini tarihin kaldıraçlarını elinde tutan kimseler olarak koyuyor ve onları stratejik açıdan değişimin en önemli ve en güçlü failleri olarak sunuyordu. Hatırlayacağımız üzere, bu kavramlaştırma zaten *les philosophes*'un düşüncelerinde örtük olarak vardı; en eksiksiz ifadesine Condorcet ve öteki ideologların yazılarında ulaşmış, Comte tarafından bir sisteme bağlanmış ve o zamandan bu yana liberal tarih yorumunun sarsılmaz ölçütü ve zorunlu çerçevesi olarak alınmıştır; Weber'in, tarihi akıl gücünün ilerlemesi, modern toplumu ise kendi geçmişini her şeyden önce irrasyonel davranış biçiminin uzun egemenliği olarak açığa vuran radikal bir kopuş olarak değerlendiren görüşünde, doruk noktasına ve en geliştirilmiş biçimine ulaşmıştır.

Marshall Berman'ın yakın zamanda modernite ile ilgili güzel ve derin analizinde bize anımsattığı gibi, Marx açısından bizim çağımız "katı olan her şeyin buharlaştığı, kutsal olan her şeyin müstehcenleştirildiği" bir çağdı; soluk kesici hızda bir gelişmenin, maddi refahın çoğalışının, insanoğlunun doğal çevreye giderek daha fazla egemen oluşunun, tarihin çok uzun bir kesimi boyunca insanın yaratıcı potansiyelini sınırlandıran ve engelleyen gerçek ya da hayal ürünü tüm kısıtlamalardan evrensel olarak bağımsızlaşmasının çağıydı. Marx'a göre bu, doğaya egemen olmanın maddi araçlarının, bunun yanı sıra bu araçları kullanma becerisiyle iradesinin birden ortaya çıkmasının bir sonucuydu; söz konusu ortaya çıkış ise, insanlığın üretici çabasının yeni bir örgütlenmesinin sonucuydu – bireylerin üretim etkinliklerinin uyumlu hale getirildiği, rutinleştirildiği, koordine edildiği, amaçlı bir tasarıma bağlı kılındığı, denetlendiği ve artık darkafalı sahiplerinin sınırlı kapasitesi (ve dolayısıyla ufku) tarafından güçleri kısıtlanmayan üretim araçlarını işletmekle görevli kılındığı bir örgütlenme. Marx'a göre, modern çağ zamanla doğaya pratik olarak hükmetmenin önünde kalan son birkaç sınırı da ortadan kaldıracaktı;

Marx ısrarla üretim araçlarının yapıları itibarıyla zaten "toplumsal" olduğunu ve mülkiyetin ne kadar yaygın olsa da henüz evrensel özel yapısının, buharlaşacak son "katı madde" olacağını vurguluyordu. "İnsanın özgürlüğü" (ki Doğa'yla özdeşleştirilen zorunluluktan bağımsız olmakla özdeşleştiriliyordu) o zaman tamamlanmış olacaktı.

Elbette, tüm kavramlaştırmalar modemiteye bunca koşulsuz bir övgü düzmemiştir. Özellikle, on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, birçoklarına modern çağ hem iyi hem kötü yönleri olan bir nimet olarak görünüyordu. İnsanlığın büyük bir başarısıydı hiç şüphesiz, ancak bir bedeli vardı; belki de ağır bir bedel. Giderek eğitimli seçkin kesim, öngörülen Akıl krallığının gerçekleşmekte geciktiğini net olarak görmeye başladı. Daha önemlisi, bu krallığın gerçekleşip gerçekleşemeyeceği belirsizdi. Akıl krallığı aslında her zaman sözcülerinin yönetimi demekti. Böyle bir yönetim şimdi uzak ve geri çekilmekte olan bir olasılıktı. İnsani bilimler insanileştirememişti, yani toplumsal düzen tasarımları ve bunların uygulanmasına yönelik stratejiler insanileştirme görevini üstlenenlerin dışındaki kesimler tarafından üretilip yürütülüyordu ve insan soyunun "uygar" kesiminin artan gücü ile uygarlaştırıcıların artan merkeziliği arasındaki birlik bozulmuştu. Kavramlaştırma dramatik bir renge bürünmüştü; tarihsel ilerleme imgeleri giderek, hiçbir şeyin kurban verilmeksizin başarılamadığı ve başarı ne kadar sevindirici ise verilen kurbanın da o oranda acı getirdiği bir Yunan tragedyasını andırır hale gelmişti.

Nietzsche ile onun izinden gidenlerin, "Faust insanı", gücünden ve üstünlüğünden gurur duyan, tüm öteki insani tarzları kendisinden aşağı olarak değerlendiren modern çağ imgesine kazınmıştır. Ancak bu Faust insanı artık felsefi ya da girişimci öncellerinin aksine, kendi özgüvenini gelişigüzel olarak, maddi ya da manevi ilerlemenin amansız ve her yere egemen güçlerine atfedemezdi; modemiteyi, insanlığın bu en büyük başarısını omuzlarında taşımak zorundaydı. Faust insanı bir romantikti, bir klasikçi ya da pozitivist değildi. Tarihin yapıcısıydı, onun bir ürünü değil; tüm olasılıklar karşısında, tarihi kendi iradesine boyun eğmeye zorlayarak, üstelik ille de tarihin teslim olma arzusuna güvenmeksizin, tarihi yapmak zorundaydı. Tarih, liberal saraylılar için ne idiyse öyle kalmıştı: Cüretkâr, cesur, içgörülü, derin ve kafası iyi çalışanların köle, korkak, batıl itikatlı, aklı karışık ve cahillere karşı zaferi. Ancak zafer artık güvence altında

değildi – özellikle zaferin öngörülen kahramanlarının iradi çabası dışındaki başka güçler böyle bir güvenceyi vermiyordu. Tüm savaşımlar gibi, bu savaşım da pahalıya mal olacaktı. Tüm fetihlerde, kazananlar olduğu kadar kurbanlar da vardır. Faust insanı zayıfların bedenleri üzerinde yürümenin gerekli olduğu konusunda kendisini ikna etmelidir. Ve bunu yaptığı için o bir Faust insanıdır.

Moderniteyle ilgili bir başka dramatik görüşü Freud esinlemiştir. Bu görüş, moderniteyi "gerçeklik ilkesi"nin "haz ilkesi" üzerinde egemenlik kazandığı ve bunun sonucu olarak, insanların özgürlüklerinin (ve mutluluklarının) bir kısmından, hijyenik açıdan güvenli, temiz ve huzurlu bir çevre zeminine dayalı belli bir emniyet için vazgeçtikleri bir dönem olarak tanımlar. Vazgeçiş kârlı olabilir, ancak "doğal" dürtülerin bastırılması ve insanın eğilimleriyle uyuşmayan, içgüdülere ve tutkulara yalnızca dolaylı bir çıkış yolu sağlayan davranış örüntülerinin dayatılmasının bir ürünü olarak gerçekleşir. Bastırma acı vericidir, iyileştirilmesi güç psikolojik yaralar bırakır. Modernitenin bedeli, yüksek orandaki psikotik ve nevrotik rahatsızlıklardır; uygarlık kendi hoşnutsuzluklarını üretir ve bireyi toplumla – potansiyel ya da açık – kalıcı bir çatışma içine sokar.

Birçok çevreye şok ve hayranlık dalgaları yayan *Das Unbehagen in der Kultur* (Uygarlığın Huzursuzluğu) yayımlandıktan kısa bir süre sonra, genç Norbert Elias Freud'un sezgisel ve ideal-tipik varsayımlar olarak sunulmuş varsayımlarını tarihsel araştırma alanında sınamaya karar verdi. Elias'ın kararı çok önemli *Civilising Process* (Uygarlaştırma Süreci) kitabıyla sonuçlandı; bu kitap, o ana kadar keşfedilmemiş ve ihmal edilmiş türden bir tarihsel kaynağa ulaşarak ve "günlük yaşam"ı tarihsel araştırmanın odak noktasına getirerek toplumsal-tarihsel araştırmalara yeni ufuklar açtı. Elias, Freud'un olgun modernitenin doğasından çıkarsadığı "içgüdülerin bastırılması"nın aslında belli bir zamana, yere ve sosyo-kültürel biçimlenmelere bağlanabilecek bir tarihsel süreç olduğunu kanıtladı. Elias'ın çalışmasındaki birçok parlak gözlemden biri, sürecin başarılı sonunun, bastırmanın tarihsel sahnesinin unutulmuş olmasından, yeni ortaya çıkan örüntülere sözde-rasyonel meşruluklar sağlanmasından ve yaşamın tüm tarihsel biçiminin "doğallaştırılması"ndan ibaret olduğu fikridir. Elias'ın çalışmasının radikal bir yorumu, bu çalışmayı Weber'in moderniteyi bir rasyonellik çağı olarak gören li-

beral bakış açısına doğrudan bir saldırı olarak görecektir. Modern toplumu meydana getiren ve onun yeniden üretimini denetleyen güçlerden Aklın onayı esirgenmiştir. Ancak, başarılarının temeldeki ilerlemeci niteliği sorgulanmamıştır.

Simmel'in şehirli toplum görüşü, moderniteye yönelik karmaşık bir sevgi-nefret tutumunu içermektedir; bu görüş, Benjamin'in Baudelaire'in çok önemli içgörülerine daha sonra getirdiği yorumla yakından ilişkilidir. Farklı unsurlardan oluşan bu imge bir tragedya imgesidir, iç içe geçmiş karşıtlıkların çapraşık diyalektiği: Kendisini yalnızca bireylerin ve onların karşılaşmalarının tekilliğinde gösteren mutlak; gelip geçici sahnelerin ardında gizlenen kalıcılık; benzersiz olanın ardındaki normallik. Her şeyin ötesinde, modernite dramı "kültür tragedyası"ndan, insanın insan ruhunun sınırsız yaratıcılığının ortaya koyduğu çok fazla sayıdaki kültürel ürünü özümsemedeki yeteneksizliğinden kaynaklanmaktadır. Bir kez harekete geçirildikten sonra, kültürel süreçler kendi ivmelerini kazanır, kendi mantıklarını geliştirirler ve bireylerin karşısına "yeniden öznelleştirilemeyecek" kadar güçlü ve uzak, dış, nesnel bir dünya olarak çıkan, çokkatlı yeni gerçeklikler üretirler. Bu nedenle, nesnel kültürün zenginliği, (Günther S. Stent'in, Aziz Francis'in ünlü ilkesini tersine çevirdiği biçimiyle)[1] artık *omnia habentes, nihil possidentes* [her şeyi var, hiçbir şeye sahip değil] ilkesine göre hareket eden tek tek bireyler olarak insanların kültürel yoksulluğu ile sonuçlanır. Kendinin kılınacak nesnelerle ilgili hummalı arayış boşuna, yitirilmiş anlamlara yeniden sahip olmanın yerini almaya çalışır. Simmel, "kısmi entelektüeller"in (daha sonra Foucault'nun türettiği bir terim) ortaya çıkmasından ve uzmanca bir dille yazılmış *Principles of Political Economy*'nin (Siyasi Ekonominin İlkeleri) tüm aydın çağdaşların ortak mülkiyeti olduğu ve Dickens ya da Ruskin gibi "konunun uzmanı olmayanlar"ca kapsamlı biçimde değerlendirildiği zamanın geçmiş olmasından yakınıyor. Bu, *les philosophes*'dan devralınan bir rolün, onu tamamıyla olanaksız kılan koşullar –tam da felsefecilerin mirasının olağanüstü başarısı sonucu ortaya çıkan koşullar– altında sürdürülmesini hayal eden bir başkent entelektüelinin gözlerinden gö-

1. Krş. Günther S. Stent, *The Coming of the Golden Age, A View of the End of Progress*, National History Press, New York, 1969.

rüldüğü biçimiyle bir modernite görüşüdür.

Yukarıdakiler, yeterince izleyici toplamış ya da kamusal bilinçte geleneksel veya klasik olarak tanınabilecek derecede etki yaratmış modernite görüşlerinin oldukça kabataslak, basitleştirilmiş ve hiçbir biçimde eksiksiz olmayan bir listesidir. Bu görüşler birbirinden farklıdır; kimi zaman birbirleriyle kesin karşıtlık içindedirler. On yıllarca farklılıklar ve karşıtlıklar, ortak özellikleri gölgelemiş ve toplumbilimsel tartışmaya hükmetmişlerdir. Ancak oldukça yakın zamanlarda, yeni bir bilişsel perspektif sayesinde, farklılıklar dikkate değer ölçüde daha az önemli görünmeye --aile münakaşalarından daha önemli olmayacak şekilde görülmeye– başlamıştır. Öte yandan, yeni perspektifin öne çıkardığı nokta, görünüşte karşıt görüşler arasındaki sıkı akrabalık bağıydı – bu ise, tartışmanın şimdi geldiği aşamada, farklılıkları gölgeleme eğilimindedir.

Göründüğü kadarıyla, aile bağını, en azından üç ortak özellik oluşturmaktadır.

İlk olarak, sıralanan bütün görüşler ve onların çağdaş alternatiflerinin ya da versiyonlarının çoğu, açık ya da örtük olarak, modernitenin gösterdiği ya da onun sonucu olarak ortaya çıkan değişimlerin geri döndürülmesi olanaksız olduğunu varsaymışlardır. Bu görüşler, modern toplumla bağlantılı görülen yaşam biçimi içindeki iyi-kötü dengesine hevesle, kınayarak ya da doğrudan eleştirel yaklaşmış olabilirler, ancak modernite öncesi alternatiflerini boyunduruk altına alması, marjinalleştirmesi, dışlaması ya da yok etmesi anlamında modernitenin "üstünlüğü"nü hiçbir zaman sorgulamış değillerdir. Bu görüşlerden hiçbirinde (en azından organik olarak) modernitenin gösterdiği yükselişe şüpheyle yaklaşılmamaktadır; çoğu böyle bir yükselişin kaçınılmaz olduğunu varsaymıştır. (Bu, ille de determinist bir varsayım değildir; modernitenin ortaya çıkışının tarihsel açıdan kaçınılmaz olduğu anlamında değil, bir kez dünyanın bir kesiminde ortaya çıktıktan sonra, egemenliğinin ya da belki de evrenselleşmesinin durdurulamaz olduğu anlamında bir varsayımdır.) Moderniteyi en yüksek gelişim noktasında görmek, gelişmekte olan ülkeler fikrinde belirgin olduğu üzere, moderniteden önceki toplumsal biçimleri, moderniteden uzaklıklarına göre tanımlama ya da değerlendirme yönündeki yorumu teşvik etmiştir.

İkincisi, sıralanan bütün görüşler moderniteyi bir süreç olarak

algılamışlardır: Temel olarak tamamlanmamış bir proje olarak. Modernitenin ucu açıktı ve bu kaçınılmaz olarak böyleydi; gerçekten de, açık uçluluk modernitenin en önemli, belki de onu tanımlayıcı niteliği olarak görülüyordu. Modernitenin özündeki hareketliliğe karşı, modernite öncesi biçimlerdurağan, denge ve istikrar mekanizması etrafında örgütlenmiş, neredeyse tarihten yoksun görünüyordu. Bu görünüş, moderniteyi, alternatif toplumların özelliklerinin değerlendirilebileceği bir bakış açısı olarak seçmekten ve moderniteyi tarihsel ya da mantıksal açıdan daha ileri bir biçim olarak değerlendirmeyi seçmekten kaynaklanıyordu. Bu seçim, öteki toplumsal biçimleri kuşatıp nesneleştirmiş ve bunların tamamlanmış, eksiksiz nesneler olarak algılanmasını teşvik etmiştir – onların zamansız oldukları biçiminde dile getirilen bir algılamaydı bu. Moderniteyle ilgili görüşlere dönersek: Bunların hepsi, sürmekte olan dönüşümler sürecini *in statu nascendi* [doğarken] kavramaya çalışmıştır; bir anlamda bunlar, yalnızca önceden kestirilebilen, ancak henüz tam olarak bilinmeyen bir hedefi olan bir hareketi betimlediklerinin bilinci içindeki orta aşama raporlarıydı. Modernite görüşünde, yalnızca başlangıç noktası az çok kesin olarak belirlenmişti. Kalanı, kesin olarak belirlenmemişlik niteliğinden ötürü, bir tasarım, eylem ve savaşım alanı şeklinde beliriyordu.

Üçüncüsü, tüm görüşler moderniteye "içeriden" bakışlardı. Modernite zengin bir ön-tarihi olan, ancak onun ötesinde gözle görülür hiçbir şeyi bulunmayan bir olguydu: Olgunun kendisini göreceleştirecek ya da nesnelleştirecek, onu –aynı şekilde– belirli, sınırlı bir anlamı olan, tamamlanmış bir bölümün içine kapatacak hiçbir şeyi yoktu. Bu şekilde, modernite deneyiminin "içeriden" dile getiriliş tarzı, modern olmayan yaşam biçimlerinin algılanması için bir başvuru çerçevesi sağlamıştı. Ancak aynı zamanda da, modernitenin kendisini algılaması için değerlendirme çerçevesi oluşturacak dışarıdan bir bakış açısı mevcut değildi. Bir anlamda, modernite –bu görüşlerde– kendinden menkul ve kendi kendini geçerli kılan bir olguydu.

Son zamanlarda değişikliğe uğrayan nokta, bu sonuncu noktadır; bu değişikliğin, geleneksel ya da klasik modernite görüşlerini birleştiren diğer aile benzerliklerini de etkilememesi olanaksızdı. Doğrusunu söylemek gerekirse, değişiklik, bugün klasik görüşlerin

tarihsel göreceliğinden sorumlu olarak görülen aile benzerliklerinin ve bunların sınırlayıcı rolünün varlığını su yüzüne çıkarmış oldu. Son yıllardaki gelişmeyi, modernitenin sınırları belirli bir nesne, temel olarak eksiksiz bir ürün ve başlangıcı olduğu kadar sonu da olan tarihsel bir kesit olduğu görüşünü olanaklı kılacak bir bakış açısının belirmesi şeklinde dile getirebiliriz.

Böyle bir bakış açısını sağlayan şey, postmodernist tartışma olmuştur. Yüzeysel olarak bakıldığında, bu tartışma bir kavramlar topluluğu —ki en popüler olanları ve üzerinde en yaygın olarak yorum yapılanları, endüstri sonrası ve kapitalizm sonrası toplum kavramlarıdır— çevresinde düzenlenmiş söyleme verilen bir başka addır. Ancak, bağlantılar ve benzerlikler ne olursa olsun, farklılıklar çok fazladır. Endüstri sonrası toplum fikri zorunlu olarak modernitenin geleneksel algılanma tarzından bir kopuşu göstermez. Çoğu zaman bu fikir yalnızca, sürmekte olan üstünlüğünü yeni bir tarzda ve değişen sosyo-ekonomik bir temel üzerinde yeniden oluşturan Batı türü uygarlık içindeki iç dönüşümlere göndermede bulunmaktadır. Endüstri sonrası veya kapitalizm sonrası evrenin belirtisi olarak sözünü ettiğimiz dönüşümler, bu üstünlüğü zayıflatmak bir yana, gelişimin doruk noktası olarak ya da öteki insan toplum biçimlerinin yaklaşmaya veya üstünlüğünü tanımaya zorunlu oldukları en ileri insan toplumu biçimi olarak Batılı sosyo-kültürel sistem imgesini pekiştirmektedir. Endüstri sonrası söylemi, aynı zamanda gelişmenin sürekliliğini vurgulamaktadır; endüstri sonrası, endüstriyel gelişimin doğal bir ürünü olarak, önceki aşamayı izleyen ve bir anlamda, kendi geçmişinin içerdiği vaat ile potansiyeli gerçekleştiren sonraki aşama olarak görülmektedir.

Öte yandan, yakın geçmişine, kapanmış bir dönem olarak, izlenmesi olası olmayan bir doğrultudaki bir hareket olarak, hatta belki de bir sapma olarak; yanlış bir yolun izlenmesi, artık düzeltilmesi gereken tarihsel bir hata olarak bakan da postmodernist söylemdir. Böyle yapmakla, postmodernist tartışma kendisini ille de, endüstri sonrası söylem kapsamında yorum getirilen olgusal önermelerin karşısına koyuyor değildir; sık sık karşılaştığımız karışıklığa rağmen, bu iki tartışmanın konuları farklıdır. Endüstri sonrası söylem, yukarıda dile getirilen anlamda kendisini "modern" olarak gören bir toplumun sosyo-ekonomik sistemindeki değişiklikler hakkındadır. Tartışılan de-

ğişiklikler, toplumun kendisini bu şekilde tanımlamaya son vermesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Öte yandan, postmodernist söylem, ister endüstri ister endüstri sonrası, ister kapitalist ister kapitalist sonrası olsun, Batı uygarlığının kendi kendisini tanımlaması olarak "modernite"nin inandırıcılığı ile ilgilidir. Postmodernist söylem, modernite fikrinde içerilen, Batı toplumunun kendi kendisine atfettiği niteliklerin bugün geçerli olmadığını, belki dün de geçerli olmamış olduğunu ima etmektedir. Postmodernist tartışma, Batı toplumunun öz bilinçliliği ve böyle bir bilinçliliğin zemini (ya da zemin yokluğu) hakkındadır.

İlk olarak, postmodernizm kavramı türetilmiştir; işlevselci, bilimsel temellere dayanan, rasyonel mimariye karşı başkaldırıyı gösteren bir tanım olarak sunulan bu kavram, kısa sürede devralınarak, Batı sanatının tümünde görülebilen derin yön değişikliklerini içine alacak biçimde genişletilmiştir. Postmodernizm, insanların oluşturduğu dünyaya ya da insan deneyimine özgü nihai hakikat arayışlarının sonunu; sanatın siyasal ya da misyonerce iddialarının sonunu; egemen üslubun, yerleşik sanatsal ölçütlerin, sanatsal kendine güvenin estetik zeminine ve sanatın nesnel sınırlarına yönelik ilginin sonunu ilan ediyordu. Zeminlerinin olmayışı, sanatsal olguların sınırlarını nesnel bir tarzda çizme yönündeki bütün girişimlerin boşunalığı, sanat olmayandan ya da kötü sanat olandan ayırt edilebilecek şekilde gerçek bir sanatın kurallarını meşrulaştırmanın olanaksızlığı, önce sanat kültürü söylemi kapsamında biçim verilen fikirlerdi (tıpkı iki yüzyıl önce, kültür alanı kuşatmasının, *les sociétés de pensée*'nin siyasal ve toplumsal felsefe alanına genişlemesinden önce gelmesi gibi). Başlangıçta yalnızca sanatların tarihiyle sınırlı olan postmodernizm kavramı ancak daha sonraları genişlemeye başladı. Bu kavram, entelektüel gözlemcilerin gözlerini, çağdaş sanatlardaki dönüşümler ile odak noktasındaki olağanüstü kaymalara, gelenekselcilik karşıtı başkaldırıya ve felsefeyle felsefi bilgiye dayalı toplum bilimlerinde egemenliği ele geçirmek için yarışan çarpıcı derecede sapkın yeni paradigmalara açtı. Sanattaki "nesnel zemin" erozyonu ile toplum bilimlerinde Wittgenstein ve Gadamer sonrası yorumsamanın birden popülerlik kazanması ya da "yeni pragmatistler"in modern felsefedeki Descartes-Locke-Kant geleneğine karşı ağır saldırıları arasındaki benzerliğin farkına varıldı. Görünüşte farklı bu olgu-

ların, aynı sürecin tezahürleri olduğu fikri giderek daha akla yakın bir fikirniteliği kazandı.

Burada postmodernite olarak adlandırılan şey, bu süreç ya da daha çok bu sürecin gerçekleştiği koşullardır (postmodernizmden farklı olarak; bu ikincisi, postmodernite koşullarında ya da döneminde gerçekleştirilen sanat yapıtları veya entelektüel ürünler bütününü göstermektedir). Endüstri sonrası toplum kavramından farklı olarak, postmodernite kavramı entelektüel iklimin belirgin bir niteliğine, belirgin olarak yeni bir kültür-ötesi duruşa, çağın belirgin bilinçliliğine göndermede bulunmaktadır. Bu bilinçliliğin (*temel* unsuru değilse de) temel unsurlarından birisi, modernitenin sona ermiş olduğunun farkına varılmasıdır; pratik başarıları kadar kuramsal umutlarına ilişkin geçmişe dönük bilgi temelinde, modernitenin artık her yönüyle irdelenebilecek, tarihin sona ermiş bölümlerinden birisi olduğunun farkına varılmasıdır.

Postmodernite adı verilen bu kendiyle ilgili yeni farkındalık sayesinde, o ana kadar Marxçı "insan anatomisi" işlevini görmüş olan modernite, ilk kez olarak, postmodernitenin *ex post facto* [sonradan yapılıp öncekileri de kapsayan] bilgeliğiyle incelendiğinde, anatomisinin kuşku uyandırmamış ya da aşırı ihmal edilmiş yönlerini açığa vuran "maymun" konumuna indirilmiştir. Bu bilgelik modernite hakkındaki bilgimizi yeniden düzenlemekte ve onun değişik yönlerine atfettiğimiz önemi yeniden belirlemektedir; aynı zamanda, modernitenin o zamanki tartışılmaz gerçekleri ve bunun sonucu olan kesinlikleri nedeniyle modern çağın içinden bakıldığında fark edilmemiş olan yönlerini belirgin hale getirmiştir; daha sonraki postmodern dönemde bulunmamaları bu yönleri sorunsallaştırdığı için, birden görülür hale gelmişlerdir. Her şeyden önce bu yönler, modernitenin özgüveni ile ilişkili olan yönlerdir: onun, tarihsel ya da mantıksal açıdan "ilkel" olarak görülen alternatif yaşam biçimleri üzerindeki üstünlüğüne olan inancıdır; ve onun, modernlik öncesi toplumlar ve kültürler üzerindeki pragmatik avantajının, tarihsel bir rastlantı olmak bir yana, nesnel, mutlak temelleri ve evrensel geçerliliği olduğunun gösterilebileceği yönündeki inancıdır.

Gerçekten de bu, tam da postmodern çağın bilincinde açıkça eksik olan türden bir inançtır; daha çarpıcı olan nokta ise, modernite bilincinde böyle sağlam bir inancın varlığıdır. Postmodernist perspek-

tiften bakıldığında, modernite her şeyden çok kesinliğin çağı olarak görünmektedir.

Bunun böyle olmasının bir nedeni de, postmodern deneyimlerden en keskininin özgüven *eksikliği* olmasıdır. Modern çağ felsefecilerinin, Batı akılcılığı, mantığı, ahlakı, estetiği, kültürel ilkeleri, uygar yaşam kuralları, vb.'nin nesnel üstünlüğünün temellerini herkesi tatmin edecek biçimde dile getirmiş olup olmadığı belki de tartışmaya açık bir noktadır. Ancak gerçek şu ki, böyle bir şeyi dile getirme arayışları kesintisiz olarak sürmüş ve felsefeciler bu arayışın başarı getireceğine –getirmesi gerektiğine– olan inançlarından hemen hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir. Postmodern dönemin ayırt edici özelliği, bu arayışı bir yana bırakması, bu arayışın boşuna olduğu kanısına varmış olmasıdır. Bunun yerine, postmodern dönem kalıcı ve onulmaz belirsizlik koşulları altındaki bir yaşama; iddialarının, tarihsel olarak şekillenmiş göreneklerinden daha sağlam ve bağlayıcı bir zemine dayandığını kanıtlayamayan, kendisiyle birlikte, yarış halindeki sınırsız sayıda yaşam biçiminin var olduğu bir yaşama uyum sağlamaya çalışır.

Postmoderniteyle karşılaştırıldığında modernite, statüsünün evrensel temelleri ile ilgili benzeri şüpheleri hiç taşımamış gibi görünmektedir. Avrupa yarımadasının kuzey-batı ucu tarafından yönetilen dünyaya dayatılmış değerler hiyerarşisi öylesine sağlamdı ve öylesine ezici güçlerce destekleniyordu ki, birkaç yüzyıl boyunca, açıkça tartışılan bir sorun olmaktan çok, dünya görüşünün temel ölçütü olarak kaldı. Seyrek olarak bilinç düzeyine çıkarılan bu hiyerarşi, çağın her şeyi kapsayacak güçte "verili gerçeği" olarak kaldı. Körler ve cahiller dışında herkes biliyordu ki, Batı Doğu'dan, beyaz siyahtan, uygar uygarlaşmamıştan, kültürlü eğitimsizden, akli dengesi yerinde olan akli dengesini yitirmiş olandan, zenginlik yoksulluktan, yüksek verimlilik düşük verimlilikten, yüksek kültür alçak kültürden üstündü. Tüm bu "belirginlikler" artık ortadan kalkmıştır. İçlerinden karşı çıkılmayan bir teki bile yoktur. Dahası, artık bunların birbirinden ayrı olarak savunulmadığını görüyoruz; bunlar, aynı iktidar bütününün, dünya düzeyindeki aynı iktidar yapısının bu yapı dokunulmaz kaldığı sürece inanılırlığını koruyan, ancak yapının çökmesinden sonra varlığını sürdürmesi olası olmayan iktidar yapısının tezahürleri olarak, birlikte bir anlam oluşturuyorlardı.

Kaldı ki, bu yapı daha aşağı olarak değerlendirilen (pratikte iktidar yapısı tarafından, kuramsal olarak ise onunla bağlantılı değerler hiyerarşisi tarafından) kesimlerin direnci ve mücadelesiyle giderek çökertilmiştir. Bugün herhangi bir iktidarın kendini, temsil ettiği yaşam biçiminin nesnel üstünlüğünü öne süremeyecek durumda hissetmesi, söz konusu direncin ne kadar etkili olduğunun bir ölçüsüdür; olsa olsa bir iktidar, Ronald Reagan örneğini izleyerek söyleyecek olursak, "kendi yaşam tarzını savunmak" hakkını talep edebilir. Tüm mutlak üstünlükler, Batı'nın Doğu'ya egemenliğiyle ilgili olarak Ian Miles ile John Irvine'ın keskin bir gözlemle dile getirdikleri yazgıya benzer bir yazgıyla karşılaşmışlardır: Dünyanın "az gelişmiş" kesiminin itirazlarının açıkça ortaya koyduğu gibi, "artan küresel istikrarsızlıkla birlikte, bu talep ahlaki bir istek olmanın ötesine geçebilir: Bu talep, siyasal ya da ekonomik eylem aracılığıyla yaptırım gücü kazanabilir".[2] Henüz olmadıysa eğer, bu gerçekten de olabilir ve bu olasılık göz önünde bulundurulduğunda, Batı üstünlüğünün mutlak temellerinin felsefi araştırması giderek daha fuzuli bir araştırma olarak görünecektir: Açıklık getirilecek olan olgu ortadan kalkmıştır.

Richard Rubenstein'ın yakınlarda ortaya koyduğu gibi, Calvin'den Darwin'e modern çağın öz bilincini, kendi ahlaki değerlendirmelerini nesnel hakikati dile getiren ifadelermiş gibi sunarken bunca kendine güvenir hale getiren tartışmasız entelektüel ve ahlaki rahatlıkla karşılaştırıldığında, bu yeni durum ne kadar farklı görünüyor:

> Darwin'in görüşü, tarihi Kutsal Kitap'a dayanarak açıklayan bir teolojiye benziyor: Acı çekenlerin durumu, Büyük Plan'ın daha geniş perspektifinden gözlenmelidir. Kutsal Kitap'ta, Tanrı Plan'ın Kurucusudur; Darwin'de bu "Doğa"dır. Her ikisinde de, tarih anlamını mutlu azınlıkların yazgısından almaktadır. Gerek Kalvinizmin gerek Darvinizm'in, azınlığın mutluluğu ile çoğunluğun sefaletini kozmik olarak haklı çıkarması çok önemli bir noktadır. [3]

Artık yoksulluklarını itaatkâr bir biçimde kabul etmeyen birçok

2. Ian Miles ve John Irvine, *The Poverty of Progress; Changing Ways of Life in Industrial Societies*, Pergamon Press, 1982, s. 2.

3. Richard C. Rubenstein, "The Elect and the Preterite", *Modernisation, the Humanist Response to its Promise and Problems* içinde, yay. haz. Richard L. Rubenstein, Paragon House, Washington DC, 1982, s. 183.

insanla birlikte, mutlu azınlık da mutluluğunun kozmik olarak haklı çıkarılmasına pek istekli görünmemektedir. Göründüğü kadarıyla, tırmanışa geçen tehditler karşısında kendi mutluluğunu pratik olarak ve etkili bir biçimde savunmak, daha büyük bir aciliyet taşımakta ve daha fazla yarar vaatetmektedir.

Avrupa'nın "küçülmesi" ve kendini özdeşleştirmeye alışmış olduğu değerlerin daha mütevazı boyutlara inmesi, elbette yalnızca dünyanın iktidar dengesindeki değişikliklere indirgenebilecek bir olgu değildir. Değişiklikler yeterince gerçek değişikliklerdir (ve en azından Avrupa'nın daha önce verili bir gerçek olarak benimsenen üstünlüğünü sorunsallaştıracak kadar geniş kapsamlı değişikliklerdir), ancak bir zamanlar Avrupa'nın üstünlüğünü kuramlaştırmış olanların güvenlerindeki zayıflama olmasa, kendi başına bunlar "mutlak temeller"le ilgili bir güvenbunalımını doğurmazdı. Bir zamanlar dünyayı, Akıl silahıyla kuşatılmış Avrupa'nın işleyeceği bir tarla olarak görenler, bugün "başarısızlığa uğramış" ya da "henüz gerçekleştirilememiş" modernite projesinden söz etme eğilimindeler. (Bir zamanlar insanın üzerinde düşünmediği "geriplan" olan modernite, şimdi belirleyici nitelikleri birer birer ortadan kalkmaya başladığı bir sırada, birden bir proje olarak algılanmıştır.) Kendisinden önce gelen entelektüel iklimde olduğu gibi, çağdaş güven bunalımı da entelektüel bir kurgudur; önceki gibi bu kurgu da, kendi dönemlerinin ve toplumlarının kimliklerini dile getirenlerin kolektif deneyimini; kendisini betimleyip tanımlayan ve bunu ancak bir parçası olduğu toplumları betimleyip tanımlayarak gerçekleştirebilen tek toplumsal kategoriyi yansıtmaktadır.

Entelektüellerin, kendisini Avrupa uygarlığının krizi olarak sunan kötümser ve savunmacı ruh hali, entelektüellerin geleneksel rollerini, yani modern çağın başlamasıyla birlikte, yerine getirmeye alıştırıldıkları –ve kendilerini alıştırdıkları– rolü yerine getirmeyi her deneyişlerinde karşılaştıkları güçlükler göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir hale gelmektedir. Çağdaş dünya, yasa koyucular olarak entelektüeller için uygun bir yer değildir; bilincimize uygarlık krizi olarak ya da belli bir tarihsel projenin başarısızlığı olarak görünen şey, belirli bir rolün ve buna karşılık gelen, bu rolü oynamada uzmanlaşmış kesimin kolektif gereksizliği deneyiminin gerçek bir krizidir.

Bu krizin bir yönü, entelektüel yasa koyucuların işlevinin gerektirdiği türden yetkeli beyanların yapılabileceği alanların mevcut olmayışıdır. Avrupa (ya da Batı) iktidarına yönelik harici sınırlamalar hikâyenin yalnızca bir bölümünü oluşturmaktadır. Daha önemli sonuçları olduğunu ileri sürebileceğimiz öteki bölümü, Batı toplumlarının içinde, toplumsal güçlerin, entelektüellerin sağlayabildikleri, sağlamayı istedikleri ve umdukları entelektüel hizmetlerden giderek daha bağımsız hale gelmesidir. Michel de Certeau bu süreci gayet iyi yakalamıştır:

> Eski iktidarlar "otorite"lerini akıllıca yönlendirmiş ve böylece teknik ve idari donanımlarındaki yetersizliği telafi etmişlerdir; bunlar, müvekkilliğe, bağlılıklara, "meşruiyet"e dayanan sistemlerdi. Bununla birlikte, mekânın rasyonalleştirilmesi, denetimi ve düzenlenmesi aracılığıyla kendilerini bu bağlılıkların istikrarsızlıklarından daha bağımsız hale getirmeye çalışmışlardır. Bu çabanın sonucu olarak, bizim gelişmiş toplumlarımızdaki iktidarların elinde, tüm toplumsal ağların denetimi için oldukça incelikli ve sıkı dokulu yöntemler vardır; bunlar, polisin idari ve "panoptik" sistemleri, okullar, sağlık hizmetleri, güvenlik, vb.'dir. Ancak bunlar yavaş yavaş güvenilirliklerini yitirmektedir. Dahaçok güçleri, buna karşın daha az otoriteleri vardır.[4]

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Devlet bu otorite çöküşünden ötürü zorunlu olarak daha zayıf hale gelmiş değildir; yalnızca iktidarını yeniden üretecek ve pekiştirecek daha iyi, daha etkili yollar bulmuştur; otorite bir fazlalık durumuna gelmiş ve otoritenin yeniden üretimine hizmet etmede uzmanlaşan kesim gereksizleşmiştir. Bu tür hizmetleri yalnızca onları üretecek nitelikte ve etkililikte olduğu için sağlamaya devam etmek konusunda ısrar eden herkes, bu durumun kritik olduğunu algılamak zorundadır.

Elbette, yeni iktidar ve denetim teknolojisinin de uzmanlara gereksinimi vardır; ancak geleneksel entelektüel-yasa koyucuların bu yeni talebi kendi yeteneklerine ve hırslarına uygun bir talep olarak görmeleri çok zordur. Yeni iktidar rutinlerinin esprili, ancak derin bir betimlemesi, Stanley Cohen'in yakınlarda yayımlanan bir incelemesinde yer almaktadır:

> Orwell'in korkunç totalitarizm imgesi, sonsuza dek insanın yüzünde tepinen bir çizmeydi. Benim toplumsal denetim görüm çok daha gündelik ve rahatlatıcı.

4. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, çev. Steven F. Rendell, University of California Press, 1984, s. 179.

Ebedi vaka görüşmeleri, teşhis ve tahsis kurulu ya da yargı öncesi soruşturma birimi. Ciddi görünümlü doktora öğrencileri bir masanın çevresinde oturmaktadırlar. Her biri aynı bilgisayardan çıkma kayıtların, psikolojik profillerin, vaka hikâyelerinin işlenmiş olduğu düzenli dosyaları incelemektedir. Atmosfer sakindir. Orada bulunan herkes bilir ki, bireysel tedavi yöntemleriyle ilgili hiçbir eleştiri, hiçbir ampirik araştırma, miadını doldurmuş hiçbir hüküm, yaptıkları işi yavaşlatamaz. Bunun tersi doğrudur. Sonuçlar ne kadar olumsuz olursa, seçme girişimi o kadar manik ve barok bir hal alır: Daha çok psikoloji testi, daha çok soruşturma birimi, daha çok yargı öncesi raporu, daha çok yargı sonrası tahsis merkezi, daha çok sözleşme formu, daha çok vaka özeti, daha çok sevk kaydı, daha çok kestirim aygıtı.[5]

Bu kendi kendine ilerleyen, kendini idame ettiren, kendi kendine bölünen, özerk ve kendine yeterli uzman bilgi mekanizmasından, yasa koyucuların geleneksel rolünün gerektirdiği genel uzmanlığa bağlanan pek bir yol kalmamış gibi görünüyor. Belleğin (ya da "gerçekleştirilememiş modernite projesi"nin) bakış açısından bakıldığında, modern iktidar rutinleriyle ilgili gerçekler, eğitim görmüş uzmanların yerini bürokrasinin alması olarak, bir kamulaştırma edimi olarak --entelektüellerin kendilerine ait olarak görmeye alıştıkları işlev ve yetkilerden yoksun bırakılması olarak– görünebilir, kaldı ki öyledir.

Entelektüellerin özgüven eksikliğini güçlendiren bir başka etmen daha vardır. Zamanla modern, yani rasyonel olarak idare edilen, yüksek derecede ve giderek artan biçimde üretken, bilime dayalı dünyanın evrenselleştirilmeye elverişli toplumsal örgütlenme örüntüleri üreteceği yolundaki umut, düş kırıklıkları arttıkça sönüp gidiyor: Şu ana kadar modern dünya içinde üretilen örüntülerden hiçbiri, olasılıkla entelektüel pratikten kaynaklanan beklentileri karşılamayacaktır. Başka bir biçimde söylersek, şu ana kadar üretilen ya da halihazırdaki gidişata bakılarak üretilmesi olası olan hiçbir örüntü, toplumsal ortamı geleneksel rolleri içindeki entelektüellere kucak açacak bir ortam haline getirmeyi vaat etmemektedir. Lukacs sonrası okuldan Agnes Heller ile arkadaşlarının çok iyi kavradıkları gibi, bu durumun bilincine varılması, çıkış noktasını, modern dünyanın iyi seçenekleri olmayan bir durumla karşı karşıya olduğu şeklindeki yaygın histe buluyor. Gerçekten de, seçenek, Sovyet türü sistemdeki "gereksinimler üzerine diktatörlük" ile insan arzularını

5. Stanley Cohen, *Visions of Social Control: Crime, Punishment and Classification*, Polity Press, Oxford, 1985, s. 185.

ortalığa salan, değerlerin sınırlayıcı rolüne hiçbir alan bırakmayıp, bunun yerine durdurulması olanaksız biçimde şişen tüketim maddelerinin hacmine paralel olarak durmaksızın büyüyen bir tatminsizliği besleyen Batı'nın tüketici toplumu arasındadır. İlk sistemde, deyim yerindeyse, bir sınıf olarak entelektüeller tasfiye edilmiş, yani devletin ve devletin yönetimindeki insanların kullanacakları ve izleyecekleri değerleri üretme ve teşvik etme şeklindeki ortak işlevlerinden kolektif olarak yoksun bırakılmışlardır. Değerler artık devletin kendisi tarafından belirlenmektedir; ancak her şeyden önce, toplumsal yeniden üretimin aracı olarak bu değerler bir yana bırakılmış (kuramsal açıdan olmasa da, uygulamada) ve hepsinin yerine zorlama, yönlendirme ve panoptik denetim teknikleri geçirilmiştir. İkinci sistemde, iki sistem arasındaki bariz farklılıklar teslim edilmek kaydıyla, entelektüellerin konumu üzerindeki pratik etkiler aynıdır: Değerler tüketim mallarının niteliklerine dönüştürülmüş ve bunun dışında önemsiz hale getirilmiştir. Bu nedenle, artık yargıçlık, görüş oluşturma, değerleri doğrulama rolünü üstlenen pazar mekanizmasıdır. Entelektüeller yine yurtlarından olmuştur. Yüzyıllarca tartışmasız olarak onların tekelci yetke sahası gibi görünen alandan bile dışlanmışlardır -- genel olarak kültür, özel olarak ise "yüksek kültür" alanından. David Carrier'in gerçekçi değerlendirmesiyle, "estetik yargılar, doğrudan ekonomik yargıları imlemektedir. Bir [sanat] yapıtının iyi olduğu konusunda bizi ikna etmek ve sanat dünyasını [yani, sanat satıcıları ve alıcılarını] onun değerli olduğuna inandırmak, aynı eylemin iki farklı betimlemesidir. Eleştirinin doğruluğu, sanat dünyası insanlarının ona inanmasıyla ilişkilidir ... Kuram, ancak bu insanlardan yeterli sayıdaki bölümü ona inandıkları zaman hakikat haline gelmektedir".[6] Yargıda bulunma gücü kendilerinden alınan entelektüellerin dünyayı "değer nitelemesini hak edecek" değerlerden yoksun bir dünya olarak görmeleri kaçınılmaz olur. Genel olarak, Georg Simmel'in Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde kaleme aldığı sıkıntılı ön sezisini kabul edeceklerdir: "Tüm önceki dönemlerde yaşamış insanların tersine, bir süredir herhangi bir ortak idealimiz olmaksızın, hatta belki de hiçbir idealimiz olmaksızın yaşa-

6. David Carrier, "Art and its Market", Richard Hertz, *Theories of Contemporary Art* içinde, Prentice Hall, Englewood Cliffs. 1985, s. 202, 204.

maktayız."[7] Böyle bir ruh hali içinde, insanın kendi tercihinin ürünü değerleri mutlak olarak bağlayıcı değerler biçiminde sunmakta ısrar etmesi, oldukça cesaret gerektiren bir şeydir. Hiç şüphesiz, bazıları kendilerini, soylu, ancak gene de açıkça etkili olmayan, çölün ortasında bağıran ses rolüne hazırlayarak bunu yapacaklardır. Diğer birçokları pragmatik alçakgönüllülüğü daha makul bir seçenek olarak değerlendirecektir.

Bu, geleneksel yasa koyucu rolü krizine (günümüzdeki postmodern söylemin ardında duruyor gibi görünen kriz) açıklık getirebilecek varsayımlarla ilgili bir ön liste oldu. Postmodernizm kavramının arkasında gizlenen toplumsal gerçeklik ve daha önemli olarak, postmodernite biçimindeki genel ad doğal olarak çok daha kapsamlı bir çözümlemeyi gerektirmektedir. Kalan bölümlerde böyle bir çözümlemeye girişmeyi ya da en azından onun gerekli öğelerinin bir dökümünü çıkarmayı deneyeceğiz.

Ne denli özenli yapılırsa yapılsın, postmodernite çözümlemesi, bir zamanların geleneksel modernite kuramlarında gördüğümüz "bir sonraki açıklamaya kadar" özelliğini, tamamlanmamış niteliği taşımak zorundadır; modernitenin içinden kurulmuş olan bu kuramlar, moderniteyi henüz tamamlanmamış, dolayısıyla organik olarak ucu açık bir süreç olarak algılıyorlardı. Postmodernite çözümlemesi ancak bir dönem ortası raporu olabilir. Özellikle, bu ana kadar postmodernist tartışmanın kesin ve kuşkuya meydan vermeyecek tek gerçekleştiriminin, modernizmin bitmiş olduğunu öne sürmesi olduğuna bakılırsa, bu çözümlemedeki önermelerin deneme niteliğinde olması zorunludur; kalanına gelince, söylemdeki birçok konudan hangilerinin kalıcı ve geri döndürülmez eğilimleri gösterdiği, modalara düşkünlüğüyle kötü ün yapmış bir yüzyılda hangilerinin geçici modalar arasında yerini alacağı açık olmaktan çok uzaktır. Bu belirsizlik, konumuz açısından en önemli noktaya kadar uzanmaktadır: Entelektüellerin değişen toplumsal konumu, dolayısıyla rolleri. "Yasa koyucular" eğretilemesinin gösterdiği geleneksel rolün (ister gerçekleştirilmiş ister arzu edilen) yerini yavaş yavaş, ideal tanımını

7. Georg Simmel, "The Conflict in Modern Culture", *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* içinde, çev. K. Peter Etzkorn, Teachers College Press, New York, 1968, s. 15.

"yorumcular" eğretilemesinde bulan rol almaktadır. Bununla birlikte, bu geri döndürülmesi olanaksız bir dönüşüm müdür yoksa anlık bir yılgınlık mı?

Modernitenin ortaya çıkışından önceki yüzyılda, Avrupa benzeri bir belirsizlik döneminden geçmiş ve bu belirsizliğe tepki Mercenne ya da Gassendi'nin protopragmatizmi olmuştu. Bu dönem fazla uzun sürmedi. Çok geçmeden felsefeciler, protopragmatistlerin yerleştirmeye çalıştığı görecilik hayaletini savmak üzere güçlerini birleştirdiler. Bu savma işlemi o zamandan beri sürüp gitti, hiçbir zaman tam olarak başarılamadı. Şu ya da bu kılığa bürünerek Descartes'ın *malin génie*'si her zaman bizimle birlikte oldu; sanki geçmişte bu tür girişimlerde hiç bulunulmamış gibi, görecilik tehdidini yok etmek yönündeki hep yenilenen umutsuz girişimler, onun varlığını belirgin olarak ortaya koymaktadır. Modernite, perili bir evde yaşanmıştı. Modernite bir kesinlik çağıydı, ancak kendi iç şeytanları vardı; emniyeti, kuşatılmış bir kalenin emniyetiydi; güveni, o ana kadar, Tanrı'ya şükürler olsun, daha güçlü olmayı başarmış bir ordunun komutanının sağladığı güvendi. Ortaçağ skolastik öğreticilerinin kesinliğinin aksine, modern felsefecilerin kesinliği değişmez bir biçimde görecelik *sorunu* ile ilgili keskin bir farkındalığı gerektiriyordu. Düşmanlarca kuşatılmış, militan bir kesinlik olmak zorundaydı. İhtiyatın bir anlığına da olsa elden bırakılması pahalıya mal olabilirdi. Zaman zaman, oldu da.

Şimdi benzeri bir dönemden mi geçiyoruz? Yoksa yaşadığımız çağ öncekilerden farklı mı?
rak ihtiyatın elden bırakılmasının bir sonucu mu? Toplumsal örgütlenmenin birbirini izleyen biçimlerinden önce ya da sonra gelen tipik bir geçiş dönemi mi? Yoksa gelecek olan şeylerin biçiminin ilk görünüşü mü?

Bu üç olasılıktan hiçbiri güvenle benimsenemez ya da reddedilemez. Bu aşamada, insanın yapabileceği en iyi şey, olası senaryolar ve bu senaryoların toplumsal koşullara bağlı olasılıkları üzerinde düşünmektir.

9

Yorumcunun Yükselişi

ÇOĞULCULUK yeni bir deneyim değildir. Kendi başına, deneyim, değerler ve doğruluk ölçütlerindeki çoğulluğun, henüz tamamlanmamış bir gerçekliğin geçici, olgunlaşma süreci içinde ortadan kalkacak bir özelliği şeklinde ele alınmasını kesin olarak reddeden postmodernist entelektüel iklimin son zamanlardaki yükselişi için yeterli bir neden oluşturamaz. "[B]irbirinden giderek uzaklaşan söylem evrenlerinin çoğul bir nitelik kazanması," diye belirtiyor Jürgen Habermas, "özgül olarak modern deneyimin getirdiği bir şeydir ... Şimdi bu deneyimin hiç yaşanmamış olmasını dileyemeyiz; ancak onu yadsıyabiliriz."[1] Kesin olan bir şey varsa, o da Habermas'ın burada birbirinden farklı iki tür çoğulculuğu bir araya getirdiğidir: Biri, iş bölümünden, hakikat, yargı ve beğeni ile ilgili söylemlerin karşılıklı olarak ayrılmasından kaynaklanan, Habermas'ın kendi başına modernitenin en önemli özelliği olarak değerlendirdiği ve felsefecilerle toplum bilimcilerin en azından birkaç yüzyıldır birlikte yaşamakta oldukları çoğulculuk; öteki ise, modernitenin yadsıdığı ve pratikte alt etmek için büyük bir çaba gösterdiği hakikat, yargı ve beğeninin yerelleştirilmesini yeniden talep eden cemaat ve gelenek bağlamlı söylemlerin çoğulluğu. İkinci tür çoğulculuk da yeni bir gelişme değildir; yeni olan (ya da öyle görünen şey), ikinci tür çoğulculuğun ilkinden daha az kalıcı ve geri döndürülemez olmadığı-

1. Jürgen Habermas, "Questions and Counterquestions", *Habermas and Modernity* içinde, yay. haz. Richard J. Bernstein, Polity Press, Oxford, 1985, s. 192.

nın kabulüdür. Modernitenin ruhu ve uygulaması ile bağdaştırılması güç olan, bu kabuldür. İki tür çoğulculuğu bir araya getirerek Habermas, adeta Batılı entelektüelin günümüzdeki durumunu özü itibarıyla yeni bir şey olarak değerlendirme olasılığını engellemekte ve entelektüel hizmetlerin geleneksel veriliş tarzında oldukça geniş kapsamlı değişiklikler talep etmektedir.

Buna karşılık, Habermas entelektüel dünya görüşünde son zamanlarda meydana gelen değişimleri ancak bir tür sapma olarak algılayabilmektedir; daha selim biçimleriyle çok uzun bir süredir bizimle olan tutumların esef verici bir katılaşması; kavrama yetersizliği ya da kuramsal hataların yarattığı bir olay; daha iyi bir kavramayla ve uygun bir kuramla iyileştirilebilecek bir rahatsızlık olarak. Habermas'a göre, aslında olan şey, tarihselcilik (hakikatlerin tarihsel çoğulluğunu kabul eden, ancak bilimden mutabakata dayalı bilginin hem özünü hem de meşruiyetini sağlamasını bekleyen bir tavır) ile aşkıncılık (ki önvarsayım *gerektiren, bütün* rasyonel eylemlerin özelliklerini ayrıştırmayı amaçlar) arasındaki uzun süreli karşıtlığın; (hakikatler arasında uzlaşma olasılığını yadsıyan) görecilik ile (evrensel aklı rasyonel pratiğin dışında ve ondan bağımsız olarak arayan) mutlakçılık arasındaki kısır bir kutuplaşma şeklinde keskinleştirilmesidir. Bu iki stratejinin ikisi de yanlıştır; aslında bunların en yanlış yönü şudur: Alternatif felsefi stratejiler arasında öyle geniş bir uçurum yaratmışlardır ki, artık karşıt kutuplardaki stratejilerin birbirlerinin aşırılıklarını yumuşatmalarını beklemek olanaksızlaşmıştır.

Gerek göreciliğin gerek mutlakçılığın çağdaş söylemde güçlü eğilimler olarak birlikte var olduğunu yadsıyamayız; göreciliğin gösterdiği büyük ilerlemeler, mutlakçılığı onun varsayımlarını (mutlak artık pratikte aranamaz – ne ampirik bir genelleme ne de mantıksal önermeler olarak) dolaylı olarak kabul etmeye zorlamıştır. Eğer eski karşıtlığın keskinleşen iki versiyonu gerçekte karşılıklı olarak birbirine bağlıysa, görünen o ki, bunların diyalektik iç içe geçişindeki aktif rol, şu görüşe dayanmaktadır: Hakikat, yargı ya da beğeniye cemaatlerin ötesinde evrensel bir zemin bulma yolundaki tüm arayışlar boşunadır (olasılıkla en başından itibaren de boşunaydı). Göreci olarak tanımlanan böyle bir görüş son yıllarda, en azından iki yüzyıldır rastlanmayan bir güçle dile getirilmiştir.

Lonnie D. Kliever'in, çağdaş çoğulculuk görüşünü dile getirişi, son zamanlardaki birçok yazıda karşılaşılabileceğimiz gibi keskin bir üslup sergilemektedir:

Hiyerarşik olmayan toplumlarda siyasal iktidarın dağılımı ile dinsel cemaat oluşturma özgürlüğü, bir ulus ile bir Tanrı'ya ortak bağlanma *içindeki* farklılıkları ve görüş ayrılıklarını temsil etmektedir. Buna karşılık, çoğulculuk böyle genel bir birlik ya da bağlanmayı varsaymaz. Çoğulculuk, her biri kendi anlama şeması ve rasyonellik ölçütleri bulunan çok sayıda değerlendirme çerçevesinin var olması demektir. Çoğulculuk, uzlaştırılması gerekmeyen, karşılaştırılabilir ve rekabet halindeki konumların bir arada var olması demektir. Çoğulculuk, farklı insanlarla farklı grupların, birbirine indirgenemeyecek farklı dünyalarda yaşamaları demektir.[2]

Kliever, yazının devamında, çoğulcu bir dünyada "tartışılmaz gerçeklik tanımı sistemleri" bulunmadığını vurguluyor. Tartışmaya üzerinde görüş birliğine varılmış bir çözüm getirme yolundaki bütün kuramsal girişimler pratikte başarısızlığa uğradığına göre, Kliever ısrarla şunu kabul etmek *zorunda olduğumuzu* belirtiyor: "Yaşam biçimleri, mantıksal ve psikolojik olarak kendi kendilerini meşru kılarlar." Kliever'e göre, insan böyle bir kabulle gayet güzel yaşayabilir, ancak bir koşulla: O da bu kabulün daha önceki evrensel hakikat projesinin akla yakın olduğu konusundaki görüş birliği kadar evrensel olmasıdır. Kliever'in korkusu, çoğulcu bir dünyada, hakikatin evrensel temelleri varsayımından yola çıkan stratejiler ile anlamını bu varsayımdan alan davranışların devam etmesidir. Bu tehlikeyi önleyebilecek olan şey, çoğulcu dünyada birlikte var olan bütün "yaşam biçimleri"nin benimsediği ve uyguladığı bir tür kendiliğinden üstlenilen alçakgönüllülüktür. Bu alçakgönüllülük olmazsa, yaşam biçimleri arasındaki "birbirini sınırlama eşitliği"ne uyum sağlanmazsa, eski buyurgan alışkanlıklar kısa sürede yeniden belirecek ve çoğulcu dünya bir "çoklu mutlakiyetçilik"e dönüşecektir. Kliever, çok uzun süren buyurgan, monist bir dünya görüşünün ardından kendini kuran çoğulculuğun durumuna özgü bu yeni tehdide karşı entelektüelleri harekete geçirmeyi istemektedir. Onagöre entelektüellerin yeni uğraşı, daha önceki entelektüellerin "tarafsız", evrensel bir mutla-

2. Lonnie D. Kliever, "Authority in a Pluralist World", *Modernisation, the Humanist Response to its Promise and Problems* içinde, yay. haz. Richard L. Rubenstein, Paragon House, Washington DC, 1982, s. 81 ve devamı.

kiyetçilik için verdikleri savaşı, aynı enerjiyle taraflı, yerel mutlakiyetçiliklere karşı vermektir. Görecelik, bir sorun olmak bir yana, Kliever için çoğulcu dünyanın sorununa bir çözümdür; üstelik, deyim yerindeyse, bu çözümün teşvik edilmesi çağdaş entelektüellerin ahlaki bir ödevidir.

Kliever'in saptadığı çoğulculuğun dünyanın yapısındaki bir dönüşüm mü yoksa entelektüellerin dünyayı algılamasındaki dönüşüm mü olduğu tartışmaya açık bir noktadır. Her iki olasılığı da destekleyecek geçerli savlar vardır. İlk olasılığa işaret eden savlardan bazılarını kısaca gözden geçirdik. İkinci olasılığa, yaşam biçimlerinin onulmaz çoğulculuğunun ezici baskısıyla karşı karşıya kalan entelektüellerin tedrici olarak nihai yargı arayışını bir yana bırakmalarına gelince, sanat alanı söz konusu süreçle ilgili çok çarpıcı bir örnek sunmaktadır.

Matei Calinescu, postmodernite çağında sanatların içinde bulunduğu durumun özlü bir portresini çizmiştir:

> Genel olarak, değişimin giderek artan hızı, belirli herhangi bir değişimin önemini azaltma eğilimindedir. Yeni artık yeni değildir. Modernite, bir
> iği"nin oluşumundan sorumlu ise, göründüğü kadarıyla bu onun
> azlık anıdır. Bugün en farklı sanatsal ürünler (küçük bir insan topluluğuna seslenen sofistike sanattan kavşıksız *kitsch*'e kadar), "kültür pazarı"nda yan yana kendi tüketicilerini bekliyorlar. Karşılıklı olarak birbirini dışlayan estetik anlayışlar, bir tür kilitlenme hali içinde bir arada var oluyorlar, hiçbiri gerçek anlamda bir önderlik rolü edinemiyor. Çağdaş sanat çözümleyicilerinden birçoğu, yaşadığımız dünyanın, ilke olarak her şeyin kabul edildiği bir dünya olduğunda birleşiyor. Yıkıcı olsa da bir zamanlar eski avangard, gerçekten açılacak yeni yollar, keşfedilecek yeni gerçeklikler, bulgulanacak yeni tasarılar olduğuna inanmak gibi bir yanılsamaya kapılmıştı. Ancak bugün, "tarihsel avangard"ın sanatın "kronik koşulu" haline gelecek kadar başarılı olduğu bir zamanda; gerek yıkım retoriği gerek yenilik retoriği destansı çekiciliklerini tümüyle yitirdi. Yeni, postmodernist avangardın kendi düzeyinde giderek artan bir biçimde zihinsel dünyamızın "modüler" yapısını yansıttığını söyleyebiliriz: Bu dünyada, modernitenin büyük ideolojileri tutarlılıklarını yitirirken, mikro-ideolojilerin tuhaf, kansere özgü çoğalması şeklinde kendini gösteren ideoloji krizi, inandırıcı değer hiyerarşileri oluşturmayı giderek daha güç hale getiriyor.[3]

Sanki postmodern sanat Francis Picabia'nın 1921'de sunduğu öğüdü izlemiş gibi: "Temiz fikirleriniz olmasını istiyorsanız, onları

3. Matei Calinescu, *Faces of Modernity: Avant-Garde, Decadence, Kitsch*, Indiana University Press, 1977, ss. 146-7.

gömlek değiştirir gibi değiştirin."[4] Ya da daha doğrusu, Dadaistlerin ilkesini geliştirmiş gibi: Fikirleriniz yoksa, elbette kirlenmeleri diye bir şey de söz konusu olmayacaktır. Postmodern sanat, sanat eserinin bir kategorisi olarak üslubun yokluğuyla dikkati çeker: Kasıtlı olarak eklektik niteliğiyle, en iyi "kolaj" ve "pastiş"
betimlenen bir stratejiyle,[5] her iki stratejinin de üslup, ekol, kural, türün katışıksızlığı fikrine meydan okumasıyla; bunların hepsi, modernist sanatta eleştirel yargıyı güçlendiren özellikler olmuştu. Oyunun açıkça tanımlanmış kurallarının olmayışı her tür yeniliği olanaksız hale getirmektedir. Sanatta artık herhangi bir gelişme yoktur, belki de yönü belli olmayan bir değişim, hiçbir biçimin inandırıcı bir şekilde öncellerine ve aynı nedenle çağdaşlarına yönelik iddiasının bulunmadığı modaların birbirini izlemesi söz konusudur. Bunun ortaya çıkardığı sonuç, bir tür sürekli bir şimdi hali; düzenli, sıralı bir değişimden --hele
cu kaotik hareketi anımsatan bir yerinde duramazlık halidir. Meyer'in "statis" olarak adlandırdığı,
ancak hiçbir şeyin belli bir yere doğru hareket etmediği durumdur bu. Peter Bürger'in sözleriyle:

> Avangard hareketler aracılığıyla, tekniklerin ve üslupların tarihsel olarak birbirini izlemesinden, radikal olarak birbirinden farklı öğelerin eşzamanlı birlikteliğine geçilmiştir. Bunun sonucu, bugün hiçbir sanatın *sanat olarak* başka herhangi bir sanattan tarihsel b
> Tarihsel avangard hareketler bir kurum olarak sanatı ortadan kaldıramamış; ancak belli bir ekolün evrensel geçerlilik iddiasıyla ortaya çıkması olasılığını ortadan kaldırmışlardır.

Bu aslında, "estetik normların geçerli normlar olarak öne sürülmesi olasılığının ortadan kaldırılmasıdır".[6]

Postmodern sanat (ki birçok araştırmacıya göre, ancak 1970'lerde ün kazanmaya

4. Francis Picabia. *Dadas on Art*, yay. haz. Lucy R. Lippard, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1971, s. 168.
5. Frederic Jameson, "Postmodernism and Consumer Society", *The Anti-Aesthetic, Essays on Postmodern Culture* içinde, yay. haz. Hal Foster, Bay Press, Port Townsend, 1983.
6. Peter Bürger, *Theory of Avant-Garde*, çev. Michael Shaw, Manchester University Press, Manchester, 1984, s. 63, 87.

kışından bu yana uzun bir yol kat etmiştir; Duchamp bir resim sergisine, "Çeşme" adı verilmiş ve "Richard Mutt" tarafından imzalanmış bir pisuar göndermiş ve şu açıklamayı eklemişti: "Mr. Mutt'ın çeşmeyi kendi elleriyle yapmış ya da yapmamış olmasının önemi yok. Mutt onu *seçmiştir*. Yaşamdaki sıradan bir nesneyi almış, onu yeni bir başlık ve bakış açısıyla öyle bir yere koymuştur ki, nesnenin kullanımsal anlamı yok olmuştur – nesne için yeni bir düşünce yaratmıştır."[7] Geriye dönüp bakıldığında, Duchamp'ın o dönemde Batı estetiğinin temsil ettiği her şeye karşı çıkan bir eylem olarak görülen, skandal yaratan eylemi postmodern olmaktan çok çarpıcı bir biçimde modern görünmektedir; Marcel Duchamp'ın yaptığı, sanatla ilgili yeni bir tanım (sanatçı tarafından seçilen bir şey), sanat eseriyle ilgili yeni bir kuram (bir nesneyi alışılmış bağlamından çıkarmak ve onu alışılmamış bir bakış açısından görmek; aslında, tanıdık şeyleri olağandışı hale getirerek Romantiklerin bir yüzyıl önce ya
şeyi yapmak), sanat yapıtıyla ilgili yeni bir yöntem (bir nesne için yeni bir düşünce yaratmak) getirmek olmuştur. Bugünün ölçütleriyle değerlendirildiğinde, Duchamp'ın hareketi hiçbir biçimde tabuları yıkan bir hareket değildi. Öte yandan, böyle bir hareket olarak değerlendirilebilmiştir, çünkü o dönemde tanımlar, kuramlar ve yöntemler hâlâ önem taşıyor ve sanatsal yargının gerekli koşulları ve en önemli ölçütleri olarak algılanıyorlardı. Duchamp'ın radikal bir biçimde karşı olduğu ve meydan okuduğu, üzerinde görüş birliğine varılmış, evrensel olarak benimsenmiş, egemen tanımlar, kuramlar ve yöntemler vardı. Yakın zamanlarda, Duchamp'ın hareketleri giderek daha geniş çapta ve görünüşteki radikalizm korunarak yinelendi: Robert Rauschenberg *ready-made* [hazır] nesneyi bile aradan çıkararak, bir resmi silme edimini bir sanat yapıtı olarak sunma yoluna gitti; Yves Klein sanat çevrelerinin üç bin seçkin üyesini boş bir galerinin görünümünü izlemeye davet etti; Walter de Maria, bir New York galerisini yaklaşık 100.000 kilo toprakla doldurdu ve Kassel yakınlarında toprakta derin bir çukur kazıp, daha sonra çukur görülmesin diye üzerini bir kapakla sıkıca örttü.[8] Ancak sorun şurada: Yeni avangard sana-

7. Picabia, *Dadas on Art*, s. 143.

8. Krş. Suzanne Gablik, *Has Modernism Failed?*, Thames and Hudson, Londra, 1984.

tın, sanat eserinin tasavvur edilebilecek ve edilemeyecek sınırlarını ortadan kaldırma yönündeki kolektif çabalarının bütünsel etkisi, şimdi ya da gelecekte yapılacak herhangi yeni bir hareketin hızla radikal niteliğini yitirmesi ve aynı şekilde, sanat dünyasının pazarı özümseme, ona uyum sağlama, onu meşrulaştırma ve en yabansı, en benzeri görülmemiş şeylerden bile kâr elde etme yetisinin hızla gelişmesi olmuştur. Sanat eserini sanat düzenine ya da –daha iddialı biçimde– eserin toplumsal yaşamın öteki alanlarıyla tüm ilişkisini koparan topluma karşı bir protesto olarak kullanılma olasılığının etkin biçimde içi boşaltılmıştır. Bir kez daha Bürger'in sözlerini aktarmak gerekirse: "[B]ugün bir sanatçı bir soba borusunu imzalayıp sergilediğinde, sanat pazarını kınamış değil, ona uyum sağlamış olur... Tarihsel avangardın, kurum olarak sanata karşı protestosu artık sanat olarak kabul edildiğinden, yeni avangardın protesto eylemi sahiciliğini yitirmiştir."[9]

Aslında bu, üç yüzyıllık Batı estetiğinin etkileri sonucu, felsefecilerin, sanat tarihçilerinin ve sanat eleştirmenlerinin hazırlıksız yakalandıkları yeni bir durumdu. Postmodern sanat gerçekten de modernizmden radikal olarak farklıdır. Ancak şimdi, son on yirmi yıl içinde, bu farklılığın getirdiği bakış açısıyla bakıldığında, modernist sanatın düzenli doğası, onun bilime, ilerlemeye, nesnel hakikate, teknoloji üzerinde –ve teknoloji aracılığıyla– doğa üzerinde giderek artan denetime inanan bir çağla yakın ilişkisi tümüyle görünür hale gelmiştir. Postmodernitenin yarattığı büyük değişim sayesinde, çoğunlukla birbirleriyle açık savaş halindeki hızla değişen ekol ve üslupların örtüsü ardında gizlenmiş olan modernitenin anlamını net olarak görebiliyoruz artık. Bu yeni algılama tarzı Kim Lewin'in 1979 tarihli ünlü denemesinde inandırıcı bir dille aktarılmıştır:

> Modernizmin dışına çıkanlar için, modern dönemin, o dönemde birbirlerinden radikal olarak farklı görünen ardıl üslupları, taşıdıkları ortak özelliklerle birleşmeye başlıyor artık – bugün tuhaf bir biçimde naif görünen özelliklerle...
>
> Modern sanat bilimseldi. Teknolojik geleceğe, ilerlemeye ve nesnel hakikate olan inanç üstüne kurulmuştu. Deneyseldi: Görevi, yeni biçimlerin yaratılmasıydı. İzlenimcilik, optik araştırmalara giriştiği andan başlayarak, bilimin yöntem ve mantığını paylaştı. Kübist geometrinin Einstein fiziğine özgü görecilikleri, Konstrüktivizm ile Fütürizmin, Stijl ile Bauhaus'un teknolojik görüleri, Dadaistlerin şe-

9. Bürger, *Theory of Avant-Garde*, s. 52, 53.

matik araçları vardı. Freud'un rüya evrenlerinin Gerçeküstücü görselleştirilmeleri ve psikanalitik süreçlerin Soyut-Dışavurumcu temsilleri bile irrasyonel olanı rasyonel tekniklerle ehlileştirme girişimleriydi. Çünkü modernist dönem bilimsel nesnelliğe, bilimsel buluşlara inanıyordu: Bu dönem sanatında yapının mantığı, rüyaların mantığı, hareket ya da malzemenin mantığı vardı. Kusursuzluğu özlüyor ve saflık, berraklık ve düzen istiyordu. Bunun dışındaki her şeyi, özellikle geçmişi yadsıyordu: İdealist, ideolojik ve iyimser modernizm, ütkulu, yeni ve daha iyi bir gelecek temeline dayanıyordu.

Modernist dönemin birbirine rakip ekolleri arasındaki bu yakın akrabalık, postmodernist sanatın radikal olarak farklı pratiğinde su yüzüne çıkarılıp, tümüyle bariz bir hale getirildi; modernist sanatla keskin bir karşıtlık içinde olan postmodernist sanat "bilimsel akıl ve mantık ile nesnellik iddiasına değil, mevcudiyete, öznel deneyime, davranışa, inanmanın ya da anlamanın gerekli olmadığı tuhaf bir iyileştirici açığa çıkarmaya dayanıyordu – işe yarıyorsa, bu kadarı yeterlidir".[10]

Rosalind E. Kraus, modern resmin, özellikle son döneminde, saplantılı bir biçimde yinelediği bir izlek olan birbirini kesen yatay ve dikey çizgileri, sanatta modernizmin temel özelliklerini en kapsamlı biçimde kavrayan bir görüngü olarak değerlendirmiştir; Kraus, modernlik öncesi sanatta (geçmişten kopuş) ve gerçek yaşamda (toplumdan kopuş, sanatın özerkliğinin bir manifestosu) var olmayışma işaret ederek, bu izleğin simgeselliğini ortaya koymuştur.[11] İlk yoruma herhangi bir itiraz getirilemezse de, ikinci yorum
madan kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Aslında, modern resimdeki birbirini kesen yatay ve dikey çizgiler, sanatsal bir araç vasıtasıyla, toplumsal olarak üretilen gerçekliği yakalama ve ifade etme yolundaki en radikal ve tutarlı girişim olarak yorumlanabilir; onu, modern çağdaki toplumsal dünyanın temel özelliklerinin çok büyük çabalarla gerçekleştirilmiş çözümlemesinin bir ürünü olarak görmek mümkündür. Lévi-Strauss, mitolojinin sisli perdesi ardında görünmez olarak kalan Nambiquara süslerini, onların otorite yapılarının gerçek biçiminin bilinçdışı ifadeleri olarak çözümlemişti. Modern resimde, ola-

10. Kim Lewin, "Farewell to Modernism", Richard Hertz, *Theories of Contemporary Art* içinde, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1985, s. 2, 7.
11. Rosalind E. Kraus, *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, MIT Press, Boston, 1985, s. 22.

sılıkla, tümüyle bilinçli, bilimsel bir çözümlemenin sonucu olarak, yatay ve dikey çizgiler, kendisini bölme, sınıflama, kategorize etme, dosyalama, düzenleme ve bağlantı kurma biçiminde gösteren modern otoritenin yaptığı işi çözümlemektedir. Özerkliği konusundaki saplantısı, eserinin en önemli (ya da yegâne) konusu ve sorumluluğunun alanı olarak kendi araçları ve teknikleri üzerindeki bilinçli yoğunlaşmasıyla modern sanat nadiren modern çağın *Zeitgeist*'ından [Zamanın Ruhu] kopmuştur; bu çağın hakikat arayışını, onun bilimsel yöntemlerini ve çözümlemelerini, onun gerçekliğin Aklın denetimine bağımlı kılınabileceği –ve kılınması gerektiği– şeklindeki inancını bütünüyle ve tüm kalbiyle paylaşmıştır. Modernist sanatçılar, bu sanatçıların entelektüel çözümleyicileri ve eleştirmenleri ile aynı dalga boyundan yayın yapmışlardır. Çözümleyicileri ile eleştirmenlerini, layıkıyla yerine getirebilecekleri ve mesleki eğitimleri, devraldıkları, kurumsallaşmış estetik sayesinde yerine getirmeye alışmış oldukları ödevlerle karşı karşıya bırakmışlardır. Çözümleyiciler ile eleştirmenler, modernist sanattaki birçok gelişmeyi bir muamma olarak görebilirlerdi, ancak bu bilmecenin bir çözümü olduğunu ve ellerinde bu çözümü elde edecek araçların bulunduğunu biliyorlardı.

Öte yandan, postmodernist sanatın sunduğu bilmece, postmodernist sanat çözümleyicilerini gerçekten de şaşırtır. Şaşkınlık ve yeni gelişmeler labirentindeki yitmişlik duygusu, yeni olanın aynı şeyin bir başka biçimi olduğu, bildik şeyin bilinmedik bir biçimini yansıttığı, tuhaflığının ortadan kalkmasının, entelektüel açıdan ehlileştirilmesinin yalnızca bir zaman meselesi olduğu, bu iş için yeterli araçların mevcut olduğu ve insanın bunların nasıl uygulanacağını bildiği şeklindeki rahatlatıcı inancın yokluğundan kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle, tedirginlik, çözümleyicilerin geleneksel işlevlerini yerine getirememesinden kaynaklanmaktadır; artık toplumsal rollerinin temeli tehdit altında gibidir. Bugüne kadar bu toplumsal rolün ne olduğunu Howard S. Becker kısa ve kesin bir dille ifade ediyor: "Estetikçiler, nesneleri yararlı kategoriler halinde sınıflandırmayı amaçlamakla kalmıyor, daha çok değerli olanı değersiz olandan ayırmayı ve bunu kesin bir biçimde yapmayı amaçlıyorlar... Girişimin mantığı –onurlandırıcı unvanlar bahşetme– onların bazı şeyleri dışlamalarını gerektiriyor, çünkü bir unvanda akla gelebilecek her nesne ya da etkinliğin hak edebileceği özel bir onur yok-

tur."[12]

Bu gerçekten de sorunun en önemli noktasını oluşturmaktadır. Modernist dönem de dahil olmak üzere, modern çağ boyunca, estetikçiler beğeni ve sanatsal yargı alanını sıkı sıkıya denetimleri altında tutmaktaydılar (ya da şimdi geriye bakıp, postmodernist gelişmelerin oluşturduğu durumla karşılaştırıldığında öyle görünmektedir). Denetim altında tutmak, pek bir karşı çıkış olmaksızın, belirsizliği kesinliğe dönüştüren mekanizmaları işletmek, kararlar almak, otoriter beyanlarda bulunmak, bölüp sınıflandırmak, gerçekliğe ilişkin bağlayıcı tanımlarda bulunmak anlamına geliyordu. Bir başka deyişle, sanat alanı üzerinde iktidar sahibi olmak anlamına geliyordu. Estetik söz konusu olduğunda, entelektüellerin iktidarı özellikle karşı çıkılmayan, tekelci bir iktidar olarak görünüyordu. En azından Batı'da, başka hiçbir iktidar odağı, bu "bilgililer" grubunun verdiği hükümlere müdahale etmeye yeltenmiyordu.

Eğitimli, sofistike, üstün nitelikli, rafine seçkinin bağlayıcı estetik yargıda bulunma, değerli olanı değerli olmayandan ya da sanat olmayandan ayırma gücü hep, otoritesi tartışmalı olan yargılara ya da uygulamalara karşı militanlık biçiminde dile getiriliyordu. Başka türlü olması da olanaksızdı; eğitimlilerin otoritesi (ve dolaylı olarak, ancak çok daha önemli bir biçimde, eğitimin otorite verme kapasitesi), olsa olsa karşıtını kurma yoluyla kabul ettirilebilirdi: Temelsiz iddiacılık, geçerliliği olmayan beğeni, hakkı olmaksızın seçim. Sanat krallığını yöneten seçkinin her zaman, kendisine karşı bu kuralın uygulandığı ve mevcudiyeti kurala gerekli meşruiyet sağlayan bir karşıtı olmuştu: Avam. Gombrich'in sözleriyle:

> on altıncı ve on yedinci yüzyılın katı hiyerarşik toplumunda [bizce, bu yüzyıllarda eski hiyerarşinin çözülme koşulları altında, demek daha uygun olurdu - *Z.B.*], "avam" ile "soylu" arasındaki karşıtlık eleştirmenlerin asal uğraşlarından biri haline gelir... Eleştirmenler, alt tabakaların hoşuna gittiği için bazı biçimlerin "gerçekten" avam olduğuna, bazılarının ise ancak gelişkin bir beğeni tarafından takdir edilebileceği için doğaları gereği soylu olduğuna inanıyorlardı. [13]

12. Howard S. Becker, *Art Worlds*, University of California Press, 1982, s. 137.

13. I. Gombrich, *Meditations on the Hobby Horse*, Phaidon, Londra, 1963, ss. 17-18.

Bu erken dönemde, söz konusu olan nokta, geleneksel siyasal ve ekonomik temellerini yitirmek üzere olan eski hiyerarşiyi, yükselmekte olan otorite yapısına daha uygun biçimde yeniden tanımlama gereksinimiydi; ancak "soylu" ile "avam" arasındaki ayırım hâlâ görece bariz ve tartışmasız bölümlemelere göndermede bulunabiliyordu. Daha sonra bu mesele, sayıları ve satın alma güçleri giderek artan, genişleme içindeki orta sınıfın belirişi ile entelektüellerin rahat ikili karşıtlığı bulandığında daha karmaşık bir nitelik kazandı. Seçkin kesimin övdüğü standartlara göre ne kaba ne tümüyle rafine, ne cahil ne eğitimli, ne sanatı kendinden üstün kimselere bırakan ne sanatsal konularda yargı gücünü kullanabilen orta sınıf, hemen yargı hiyerarşisinin varlığını ve onunla birlikte estetik olarak eğitilmiş seçkin kesimin otoritesini tehdit eden o "tiksindirici" öğeye dönüştü. Bu açıdan, seçkin kesimin tüm zehirli oklarının onun üzerine yönelmiş olması şaşırtıcı bir şey değildir.

"Avam" kaba bir söz olarak kaldı, ancak çağrıştırdığı anlam değişikliğe uğradı; artık bu sözcük, küçük burjuvaziyi, beğeniden yoksun kesimi, pratikte, kendisine sunulan kültürel ürünler arasında seçim yapmak suretiyle estetik yargılarda bulunan, ancak estetikçilerin otoritesini tanımayan orta sınıfı gösteriyordu. Orta sınıf zihin gücünün yanına paranın gücünü eklemişti; kendi takdirine bırakıldığında, anlaşılabileceği üzere, zihin gücünü (bu güce kendi alanında --kuramsal beğeni yargısı-- meydan okuma zahmetine bile katlanmadan) boş ve etkisiz hale getirebiliyordu. Entelektüel seçkinin kendi iktidarına yönelik bir tehdit olarak algıladığı şey, tam da *pratik* kültürel seçimlere getirilen bu alternatif ölçütlerdi. Bourdieu'nün sözleriyle:

> küçük burjuvanın kültürle olan ilişkisine ve dokunduğu her şeyi "sıradanlaştırma"sına–tıpkı meşru bakışın, ışık saçtığı her şeyi "kurtarması" gibi– biçim veren şey, küçük burjuvanın "doğası" değil, onun toplumsal uzamdaki konumudur ... Meşru kültür onun için yaratılmamıştır, buna bağlı olarak o da meşru kültür için yaratılmamıştır; ve meşru kültür, küçük burjuva ona sahip olur olmaz bu niteliğini yitirir ...[14]

Ve bu, kültür tüketicisi kendi seçimlerini yaptığı sürece bu şe-

14. P. Bourdieu, *Distinction, a Social Critique of the Judgment of Taste*, çev. Richard Nice, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1984, s. 327.

kilde devam edecektir ("avam", "beğeniden yoksun" ya da "küçük burjuva" olarak adlandırılması da bu yüzdendir). Öfke ve mahkûm etmeyi davet eden de sanatsal yargının özerkliğidir – seçkin kesimin yargısından özerklik.

Bununla birlikte, modern çağın uzunca bir dönemi boyunca bu öfke ve mahkûm etme etkili olmuş; gerçek ya da öyle yorumlanan kesişim noktalarında seçkinci yargının üstünlüğünü korumuştur. Sonuçta, öfke ve mahkûm etmenin etkili olmasının nedeni, seçkinci saldırının kurbanlarınca içselleştirilmiş olmasıydı. Freud'un vicdan kavramı gibi, "avamlık" korkusu, estetik yetersizlik korkusu, orta sınıf "sanatçı benlikleri"nin "fethedilmiş şehirlerdeki karargâhları" ve seçkinci yönetimin en güvenilir güvencesi haline gelmiştir. Bu içselleştirme sürecini Wylie Sypher çok güzel yakalamıştır:

> [O]n dokuzuncu yüzyıl, eski ritüelleri kırmak zorunda olan ve bizim refaha kavuşmuş "işçiler"imiz gibi hoşnutsuz bir sonradan görmeler güruhu yaratmıştır. Macaulay'ın sözünü sakınmayan nitelemesiyle bu dükkân sahiplerinin [Şunu da ekleyelim: Hippolite Taine'in "geri zekâlılarla cahilleri hiçlik duygusundan kurtaran vahşi ve kaba haddini bilmezlik"i ya da Ortega y Gasset'nin "sıradan olduğunu bilen sıradan akıl, sıradanlığın haklarını ilan etme ve bu hakları her yeredayatma güvenine sahiptir"i ile karşılaştırıldığında, Macaulay'ın aşağılamada kullandığı dil yumuşak ve zararsız görünmektedir - *Z.B.*] yükselişine eşlik eden kültürel huzursuzluk, üst orta sınıf değerlerinde bir kategori haline gelen avamlık kavramında açığa çıkmaktadır. Viktorya dönemine özgü avam olma korkusu ... başarılı olmanın kefaretidir. Başarılı insanlar "rafine"olmalıdır. [15]

Seçkin kesimin avam sonradan görmelere karşı horgörü ve aşağılaması gücünü yitirmedi ve "rafineliği" ölçecek standartlar hep daha yüksek düzeylere yerleştirildi; böylece, dünün sonradan görmeleri için "işte ulaştım" diyerek rahat bir nefes almak, her geçen gün daha güç hale gelmişti. Ancak eğitim, hakikat, bilim, akıl kültünü (ve bu değerleri temsil edenlerin otoritesine saygıyı) vazgeçilmez öğelerinden biri durumuna getirmiş modern toplumun genel yapısı, seçkinci yargıya yönelik potansiyel tehditleri içinde eritecek ve böylece etkisizleştirecek bir mekanizmayı güvence altına almıştı. Aslına bakılırsa, ne kadar sıklıkla yakınılsa ya da görmezlikten gelinse de, sofistike estetik yargının üstünlüğü hiçbir zaman gerçek anlamda sor-

15. Wylie Sypher, *Rococo to Cubism in Art and Literature*, Vintage Books, NewYork, 1960,s. 104.

gulanmamıştır. Haklı olarak, modernitenin en derinlikli düşünürlerinden sayılan Baudelaire "güzel ve soylu olan her şey, aklın ve düşüncenin ürünüdür" ve "iyi, her zaman bir sanatın ürünü olarak ortaya çıkar" derken, estetiğin ve onun entelektüel rahiplerinin iyice yerleşik bir nitelik kazanmış olan otoritesini düşünüyordu. [16]

Şimdi sorgulanan, tam da bu otoritedir; uygulamada etkisiz kılındığından, bir varsayım olarak değil, bir sorun olarak kuramın odak noktası haline getirilmiştir. Birden şu nokta açıklık kazanmıştır: Estetik yargının geçerliliği, bu yargının yapıldığı "yer"e ve o yere atfedilmiş olan otoriteye bağlıdır; söz konusu otorite bu yerin devredilemez, "doğal" mülkiyeti değil, onun daha geniş bir yapı içindeki yer değiştirmeleriyle birlikte yer değiştiren bir şeydir; geleneksel olarak estetikçilere –sanatın entelektüel uzmanlarına– ayrılmış olan yerin otoritesi artık tartışmasız kabul edilmesi gereken bir şey değildir.

Sanat uzmanlarının gözünde, geleneksel tarzda (yani, her ikisi de kendini yeniden üreten söylemde ve onun ayrıcalıklı üyelerinde biçim kazanan; yerleşik bilgi ve yerleşik yöntemlere bağlı olarak) dile getirilen estetik yargıların, kendi kendilerini doğrulayan betimlemeler olarak işlev görmede apaçık yetersiz kalması, bir kaos durumu olarak geri tepmektedir. Sonuçta, kaos önceden kestiremediğimiz, değiştiremediğimiz ve denetleyemediğimiz bir durumdur. Hassan'ın deyişiyle, modernizm "kendi Otorite biçimini yaratırken" (yani, profesyonel estetikçiler bu otoritenin tartışmasız temsilcileri iken), postmodernizm "parçalanıp dağılan şeylerle daha derin bir suçortaklığı içinde Anarşiye doğru yönelmiştir".[17] Postmodernite teriminin günümüzdeki kullanımları, Toynbee'nin irrasyonalite, anarşi ve tehditkâr belirsizliğin eşanlamlısı olarak bu kavramı başlangıçtaki kullanımıyla bazı yakın bağları korumuş olabilir.

Sanat felsefecilerine bir anarşi durumu olarak görünen şey, öncelikle, *X* ya da *Y*'nin bir "sanat eseri" kılınmasına katılan unsurların yapılarında barındırdığı "saf olmayış" halidir; ve bunun getirdiği, yalnızca tamamen ve bölünmez biçimde felsefecilerin denetiminde

16. *Baudelaire as a Literary Critic, Selected Essays*, çev. Lois Boe Hylsop ve Francis E. Hylsop, Pennsylvania University Press, 1964, s. 298.
17. Calinescu, *Faces of Modernity*, s. 142.

olan olgulara göndermede bulunarak, sanatı sanat olmayandan yada iyi sanatı kötü sanattan ayırmanın olanaksızlığıdır. Saf olmayış, her şeyden önce, felsefecilerin, "kitle kültürü"nün –avam ile beğeniden yoksun kesimin üstünlüğü ele geçirdiği yoz, aşağı kültür– yarattığı bir şey olarak büyük bir kuşkuyla karşıladıkları, hızla yaygınlık kazanan "kültür tüketimi"nden ve ona kaçınılmaz olarak eşlik eden sanat pazarından –ki kendi pratik yargı ölçütlerini dayatmakta ve kendi otorite alanlarını oluşturmaktadır– kaynaklanmaktadır. Felsefeciler doğal olarak, bir "saygınlık kuramı", yani itaat edilen ve kendi kendini haklı çıkaran bir kuramın özlemi içindedir; Howard S. Becker'e göre, bu kuramın dayanacağı ana öğeler şunlar olmalıdır: "(1) özel yetenekli insanlar (2) derin insani duyguları ve kültürel değerleri dile getiren (3) olağanüstü güzellik ve derinlikte eserler yaratır. (4) Eserin özel nitelikleri, onu yaratan kimsenin özel yeteneklerini ortaya koyar ve eseri yaratanın zaten bilinen yetenekleri eserin özel niteliklerini ortaya koyar." Elbette, bu şema, hepsi de kuramcıların tekelci uzmanlıklarını varsayan kavramlar çevresinde dönmektedir: "Güzellik", "derinlik", "değerler", vb.; bu tür bir saygınlık kuramı, kuramcıların otoritesini pekiştirmekte ve yeniden üretmektedir. Sorun, bu çizgiler üzerinde kurulmuş hiçbir saygınlık kuramının bugün uygulamada tutunamayacak olmasıdır. Gerçekten de, Becker'in yorumuyla "sanatçının, eserlerin ve diğer unsurların saygınlığı, sanat dünyalarının kolektif etkinliğinden kaynaklanmaktadır". Bunun hep böyle olageldiği şeklinde bir itiraz getirilebilir. Ancak, öyle olsa bile, "sanat dünyalarının etkinliği"nin oynadığı rol, saygınlıkları belirleyen sanat dünyası az çok katı biçimde kuramcılarla sınırlı olsaydı, kuramcılar açısından görünmez kalabilirdi. Bir kez denetimin yitimi kuramcıların ürünlerini "nesneleştirdiğinde", "yabancılaştırdığında" ve o ürünleri bir *Vorhanden*'a [Mevcut], bir inceleme ve düşünme nesnesine dönüştürdüğünde, bu rol görünmez kalamazdı.

Becker'in yeni açığa çıkarılan saygınlık kazandırma yöntemleri gerçeğine tepkisi, sanat galerileri, sanat koleksiyoncuları, kamuoyu oluşturan medya, tüketicilerin kendileri gibi öteki, saf olmayan, felsefi olmayan, estetik olmayan alanlara hakkını veren kurumsal bir sanat kuramıdır. Becker bu kuramın, *X* ya da *Y*'yi bir sanat eseri, onun yaratıcısını ise bir sanatçı haline getiren gizemi çözeceğini ummaktadır; ancak şunu da ekler: "Sanat ile sanat olmayanı birbirinden

kesin olarak ayırt edebilme yönündeki felsefi arzuyu kurumsal kuramla tatmin etmek olanaksızdır." Gerçekten de olanaksızdır. Sonuçta bu kuramın açıklık kazandırdığı gerçek şudur: "Halihazırda benimsenmiş olan sanat dünyası standartları, her eserin bir sanat eseri olarak değerlendirilmesine izin vermeyeceğinden, yalnızca tanımlama ya da mutabakatın sağlanması yoluyla, her şeyi sanat eserine dönüştürmek mümkün değildir. Ancak bu, bir şeyi sanat kılmanın, onu sanat olarak adlandırmaktan öte bir şey olduğu anlamına gelmemektedir."[18]

Doğrusu, açık konuşmak gerekirse, kurumsal sanat kuramı (başka değer alanlarıyla ilgili kurumsal kuramlar gibi), felsefecilerin denetim rüyasının ölüm fermanını imzalamaktadır. Yalnızca felsefecilerin erişebildikleri ve kendilerinin kullanabildikleri mutlak ilkelerin yerine konan şey, bu kaygan, denetimi zor ve kestirilmesi olanaksız "mutabakat" olgusudur. Hiç kuşku yok ki, felsefeciler her zaman mutabakattan yana olmuşlardır; sonuçta, mutabakat arayışı, onların kendi söylemlerinin yazıya ve söze dökülmemiş, ancak her yerde varlığını gösteren varsayımlarıydı. Sonuçta felsefeciler şu varsayımla hareket ediyorlardı: Tartışma (yani, onların tek etkin olma biçimi), tartışmanın gücü dışında herhangi bir zafer ya da yenilgi ölçütüne olanak tanımaz, dolayısıyla mutabakat tek başarı ölçüsü olmalıdır. Yeni olan, mutabakat otoritesi değil, artık saygınlık kazandıran otoriteye sahip görünen tür mutabakatın, felsefecilerin mutabakatı olmamasıdır. Öteki, felsefi olmayan çevrelerin görüş birliği de sağlanmak durumundadır ve bunun yalnızca tartışmanın gücüyle elde edilebileceğinden hiçbir biçimde emin olunamaz. Marcia Muelder Eaton, bu otorite sağlayıcı mutabakatın yeni, akıl karıştırıcı ve endişe verici biçimine belli bir yer sağlamak için kuramcıların gösterdikleri kahramanca çabaların mükemmel bir örneğini sunmaktadır. Eaton şu sonuca ulaşır: "bir eserin sanat eseri olarak görülmesi, o eseri belli şekillerde tartışmamızı gerektirir"; Eaton, "tartışmayı" yapan "biz"lerin –geleneksel tartışma uzmanlarından farklı olarak– "toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik kurumların üyeleri" olduğumuzu kabul eder; bunca farklı "üyeler" arasındaki bu olası görüş birliklerinin –ya da bu açıdan bakıldığında, bilgili bir insanın en azın-

18. Becker, *Art Worlds*, ss. 352-3, 360, 151, 155.

dan asgari bir kesinlikle sanatsal bir yargıda bulunmasını sağlayan herhangi bir noktanın– ardındaki kuralları keşfetmeye (yasalaştırmaya değil!) çalışır; ve bu çabasını ve kitabını şu cümleyle bitirir: "Roberta Peters bu akşamki konserinde geyik sesi çıkarırsa, şarkı söylemiş mi olur? Bunu anlamak için belki de, yarın çıkacak eleştiri yazılarını beklememiz gerekecek."[19]

Sanatlardaki durum üzerinde bunca uzun durmamın tek nedeni, postmodern çağa giriyor olduğumuz duygusunu öncelikle entelektüellerin "estetik" koluna borçlu olmamız değildir. Bu uzun parantezin bir başka nedeni, entelektüel çevrenin ve entelektüellerin eserlerinin çok daha geniş bir biçimde yeniden düzenlenmesinin (ilk kez olmamak üzere) sanat ve sanat eleştirisi alanında gerçekleşmesidir. Toplumsal yaşamda, entelektüel olmayan otoritelerin müdahalesinin geleneksel olarak bu kadar az ve dolayısıyla entelektüellerin otoritesinin bu kadar eksiksiz ve tartışmasız olduğu başka hiçbir alanın bulunmadığını yineleyelim. Yüksek kültür dünyası, entelektüel etki alanının zayıf noktası olmadığı gibi, onun en içteki ve saldırılara en kapalı savunma hattıdır – gerçekten de, bu dünya, öteki dünyasal güçlerin denetimi altına giren toplumsal pratik alanlarıyla uğraşan bizler için pırıltılı, ancak taklit edilmesi olanaksız bir örnektir. Bu nedenle, postmodern durumun yarattığı şok, en sarsıcı değişikliğe yol açtığı ve çok sağlam biçimde savunulan mitleri yıktığı yerde çok daha derinden hissedilmiştir. Dolayısıyla, entelektüel dünyada yaygın bir tedirginlik duygusu biçiminde yankı bulan mekanizmaları ve postmodern kriz fikrinin açığa çıkardığı (ya da gizlediği) geleneksel entelektüel uğraşı stratejisini yeniden tartışma güdüsünü daha net olarak görmemize olanak sağlamaktadır.

Beğeni yargısının, (ki Kant tarafından, yalnızca akla bağımlı anlamında, "yansız" olarak betimlenmiştir) bir zamanlar yasa koyucu eğretilemesi çevresinde örgütlenen entelektüel dünyanın tam merkezini işgal ettiği göz önünde bulundurulduğunda, öteki entelektüel alanların, bu merkeze ne kadar yakın iseler, postmodern şoku o kadar derinden yaşayacaklarını beklemek doğaldır. Gerçekten de, durum böyle görünmektedir. Estetiğe ek olarak, postmodern meydan

19. Marcia Muelder Eaton, *Art and Non-Art*, Associated University Press, 1983, s. 118, 107, 158.

okumadan en çok etkilenen alanlar, hakikat, kesinlik ve görecilik konularını ele alan felsefi söylemler ile toplumsal örgütlenme konularıyla uğraşan felsefi söylemlerdir. Çoğu zaman bu söylemler, mevcut iktidar hiyerarşilerinin çoktan yapılandırdığı gerçeklerin meşrulaştırılmalarını üretmişlerdir; ancak, bu yapılar dokunulmaz ve tehdit edilmemiş olarak kaldığı sürece, meşruluğun dile getirilmesi ile yasalaştırma arasındaki ayırımı ortaya koyacak pek az şey vardı. Bugün hiyerarşiler dokunulmaz ve tehditten uzak değildir. Bir kez yasa koyuculuğun yasa koyma iktidarını üstlenmesinin gerekleri aşamalı olarak erozyona uğradıktan sonra, meşrulaştırma ve yasa koyma uğraşları birden birbirinden çok farklı uğraşlar olarak belirmektedir. Tartışmanın artık meşrulaştırma edimini gerçekleştiremeyeceğini; *çoğul* yaşam biçimleri ile çoğul hakikat biçimleri ardında, daha alt konuma *oturtulamayacak*, dolayısıyla kendilerinin daha alt konumda bulundukları savına teslim olmayacak güçler olduğunu hissettiğinde, insan nasıl belli bir yaşam biçiminden yana ya da ona karşı, bir hakikat biçiminden yana ya da ona karşı bir tartışma getirebilir ki? Birden, kesinliğe, kusursuzluğun ve "iyi yaşam"ın evrensel ölçütlerine yapılan iki yüzyıllık felsefi yolculuk boşa harcanmış bir çaba olarak görünmektedir. Bu, söz konusu felsefi çabanın bizi getirmiş olduğu alanları beğenmediğimiz anlamına gelmemektedir; aksine, bizi kaygılandıran ve hâlâ söylemeyi dilediğimiz güzelleme için yeni, daha güçlü bir ezgi aramaya iten şey, başkalarının bu alanlara hayran olmayı ve bizim peşimiz sıra bu alanlara gelmeyi reddetmeleridir. Yolculuğumuzun bizi getirdiği yönü savunmak istiyorsak, geriye bakarak bu yolculuğun anlamını yeniden tanımlamak zorundayız.

Olasılıkla Ernest Gellner, dört yüzyıl önce Avrupa yarımadasının kuzey-batı ucunda doğan ve son iki yüzyıl boyunca tüm öteki yaşam biçimlerini egemenliği altına alan o kendine özgü yaşam biçiminin en sadık ve en derin savunucusudur. Onun savunusu bu yaşam tarzı lehine yapılmış belki de en inandırıcı savunudur:

Her şeyi göz önünde bulundurduğumuzda, bir seçenek –aşağı yukarı atomcu bir stratejiye dayalı bilişsel bir gelişim gösteren bir toplum–, zariflikten yoksun bir biçimde bir araya getirilen çeşitli nedenlerden ötürü, bize daha üstün görünüyor; yalnızca bu tür bir toplum insanlığın ulaştığı büyük nüfusları canlı tutabilir ve böylece, aramızda çıkacak gerçek anlamıyla vahşi bir ölüm kalım savaşını önleye-

bilir; ancak böyle bir toplum, alışmış olduğumuz standartta tutabilir bizi; öncellerinden çok bu toplumu *olasılıkla* daha özgürlükçü ve daha hoşgörülü bir toplumsal örgütlenmeyi desteklemektedir... Bu tür toplumun da çekici olmayan birçok özelliği vardır ve erdemleri tartışmaya açıktır. Her yönüyle ve kusurlarıyla birlikte, böyle bir toplum için kullanıyoruz tercihimizi; ancak zarif, kesin bir seçim söz konusu değildir. Kısmen zorunluluğun (kıtlık korkusu, vb.) baskısıyla bunu benimsiyor, kısmen (tümüyle güvenmediğimiz) özgürlükçü bolluk vaadiyle buna inanıyoruz. Gerçek ortada, daha iyi nedenlerden yoksun olarak, bu nedenlerle idare etmek zorundayız.[20]

Bu, alçakgönüllü bir açıklama ve bir bakıma bir savunma açıklamasıdır. Felsefi kanıtın zarafeti ile ilgili halihazırdaki ölçütler açısından yetersizliğinin bilincindedir. Yaşamını ve enerjisini, pragmatik görecilik şeytanını pragmatik bir tartışmayla –nihai bir ironiydi bu– kovmaya adamış felsefi geleneğin varlık nedenini gerekçelendirmektedir. Ve "alışmış olduğumuz standart" sözünün gösterdiği gibi, kullandığı sav (eminim, gene bilinçli olarak) döngüseldir: Bu sistem daha iyidir, çünkü bize daha çok hoşlanmamızı öğrettiği şeyleri vermektedir. Böyle bir savın, içsel olarak hiçbir hatası yoktur. Aksine, yerini almayı önerdiği felsefi zarafetten çok daha insani ve gerçekçi görünmektedir. Tabii, önce evrensellik yönündeki felsefi iddiaları bir yana bırakmayı kabul edersek.

Gellner'in akılyürütmesinin, kendilerine yükledikleri alçakgönüllülük, pragmatizm ve döngüsellikleri açısından ona benzeyen birçok başka sava oranla belirleyici bir avantajı vardır. Gellner'in akılyürütmesi, kendi amacıyla ilgili olarak dürüsttür: Oluşmasına kolektif olarak katkıda bulunduğumuz Batı tarihinin, son iki yüzyıllık döneminin şekil verdiği bizler; Batılı entelektüeller, iyi bir toplum için oluşturduğumuz standartlara, bildiğimiz herhangi başka bir dünyadan daha yakın olduğumuzu görüyoruz. Bir başka biçimde söylemek gerekirse, Gellner'in savı, Batılı entelektüel yaşam tarzına daha uygun bir ortam sağlayabilecek (bir süreden beri de belli nitelemelerle sağlamayı sürdürdüğü) ve Batılı entelektüellerin en iyi öğrenmiş oldukları geleneksel role (yasa koyucu) bir talep yaratabilecek tür bir dünyanın savunusunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu, Gellner'in sa-

20. Ernest Gellner, "Tractatus Sociologico-Philosophicus", *Objectivity and Cultural Divergence* içinde, yay. haz. S. L. Brown, Royal Institute of Philosophy Lecture Series, 17, 1984, s. 258.

vını özellikle ilginç hale getirmektedir; Batı türü toplumun üstünlüğünü, nesnel, mutlak ya da evrensel terimler içinde tartışmanın ne kadar güç olduğunu –eğer tümüyle olanaksız değilse– göstermektedir. İleri sürülecek sav, en iyi durumda, kendine sınırlar koyan, pragmatik ve aslında utanmadan döngüsel olmak zorundadır.

Postmodern duruma gösterilen öteki tepkiler çok daha bulanık olma eğilimindedir. Kendilerini rencide eden ya da dehşete düşüren şey ile her tür güçlüğe karşı korumak istedikleri şey, çoğunlukla, yeni evrensel tarih felsefelerinin ya da felsefe ve/veya toplum bilime yönelik evrensel stratejilerin arkasına gizlenmiştir. Belki de en az ilginç olan bir grup, görecilik savlarını bir ölçüde değişik ve daha güçlü temeller üzerine oturtan gerçekleri kabul etmeye yanaşmamakta, dünyanın yadsınamaz çoğulculuğu ile ilgili tanıları kolektif bir sapma olarak değerlendirmekte ve "Platon'a dipnotlar" üretmeyi sürdürmektedir. Olasılıkla sayıları daha fazla olan, olasılıkla daha heyecan verici ve kesinlikle daha yüksek sesli öteki tepkiler, çoğulculukla doğrudan yüzleşmekte, onun geriye döndürülmesi olanaksız bir süreç olduğunu kabul etmekte ve bir felsefecinin ya da genel olarak bir entelektüelin böylesine umarsızca çoğulcu bir dünyada, yasa koyucu rolünün bir zamanlar getirmiş olduğu saygınlık ve kazancı koruyarak gerçekleştirmeyi öğrenebileceği rolü yeniden gözden geçirmeyi önermektedirler. Bununla birlikte, böyle öneriler genellikle onların amacını anlamamıza yardımcı olmaktan çok, bu amacı görmemizi engelleyen bir tarzda dile getirilmektedir; Gellner'in aksine, mutlaklık rüyasını bir yana bırakma önerileri, en mutlakçı terimler kullanılarak tartışılmaktadır. Bu öneriler, "insanın doğası"nı ya da "toplumsal yaşam doğası"nı veya her ikisini birden her yönüyle kuşatan eski tarz kuramların yeni ve geliştirilmiş versiyonları olarak sunulmaktadır.

Savın yapısı ne olursa olsun, ikinci kategorideki tepkilerin hepsi –açıkça ya da örtük biçimde– tarihsel bilgelik ve beceri birikimlerine bağlı olarak, entelektüellerin başkalarının yararına oynayabilecekleri yeni bir role işaret etmektedir: Yorumcu rolü. Geri döndürülmesi olanaksız çoğulculuk, dünya görüşleri ve değerlerde evrensel ölçekte bir mutabakatın olası olmayışı ve mevcut tüm *Weltanschauungen*'ın [dünya tasavvurları] sağlam biçimde kendi kültürel geleneklerine (daha doğrusu: kendi özerk iktidar kurumsallaştırmaları-

na) bağlı oluşu gibi unsurlar, gelenekler arası bir iletişimi çağımızın en önemli sorunu haline getirmektedir. Bu sorun artık geçici bir sorun olarak görünmemektedir; Aklın durdurulması olanaksız yürüyüşü ile güvence altına alınan bir tür kitlesel inanç dönüşümü ile "öylesine" çözüleceğini ummak mümkün değildir. Tam tersine, olasılıkla uzun, çok uzun bir süre bu sorun bizimle birlikte olacaktır (tabii, uygun bir güçlendirici ilacın yokluğu, yaşam süresini birden kısaltmazsa). Dolayısıyla sorun acilen, kültür geleneklerini birbiri'ne tercüme edebilecek uzmanları gerektirmektedir. Mesele, bu uzmanları, çağdaş yaşamın gereksinim duyabileceği uzmanlar arasında en merkezi konuma yerleştirmektedir.

Özet olarak, önerilen uzmanlığın özü, uygar konuşma sanatıdır. Doğal olarak bu, değerlerin kalıcı çatışmasına karşı –konuşma becerileri sayesinde entelektüellerin en hazırlıklı oldukları– bir tür tepkidir. İnsanlarla kavga etmektense onlarla konuşmak; türün bozulmuş bir örneği olarak onları yok etmek ya da ortadan kaldırmaktansa onları anlamak; kendi geleneğini fikir alışverişine kapamaktansa, başka kaynaklardan serbestçe yararlanarak kendi geleneğini zenginleştirmek; sürmekte olan tartışmaların kurduğu entelektüel gelenek şimdi bu görevi en iyi biçimde yerine getirmeye hazırlanmaktadır. Ve uygar konuşma sanatı, çoğulcu dünyanın fazlasıyla gereksindiği bir şeydir. Çoğulcu dünya bu sanatı ancak kendi varoluşu pahasına görmezlikten gelebilir. Ya konuşacak ya da yok olacaktır.

Son zamanlarda felsefedeki ve sosyal bilimdeki en etkili gelişimlerin çoğu böyle bir uzmanlığa yönelimi göstermektedir. Yalnızca birkaçını sıralamak gerekirse: "Olumsuz" ideoloji kavramından "olumlu" ideloji kavramına geçiş: "Olumlu" ideoloji, nihai olarak her bilginin temelde irrasyonel, keyfi olarak seçilmiş varsayımlara dayandığını, her bilginin determinist bir biçimde ya da rastlantısal olarak kısmen kendi içine kapalı geleneklerle ya da tarihi deneyimlerle bağlantılı olduğunu kabul eder ve "ideolojik" (yanlış) bilgi ile "ideolojik olmayan" (doğru) bilgi arasındaki ayrımın yerine, yerel yapısının bilincinde olmayan bilgi sistemi ile bu bilinçliliği bilgi sistemleri arasında mübadeleyi rasyonel (yani, iletişimsel olarak etkili) hale getirme hizmetinde kullanan bilgi sistemi arasındaki ayrımı geçirir; yorumbilgisinin yeniden keşfi ve felsefecilerle toplum bilimcilerin Gadamer'in *Wahrheit und Methode*'unu (Hakikat ve Yöntem)

(felsefenin ya da toplum bilimlerinin görevini bir yorumlama görevi olarak, "öteki"ni kavranabilir kılan, kendini anlaşılabilir kılan – böylece yaşam biçimleri arasındaki mübadeleyi kolaylaştıran– ve başka türlü birbirlerine kapalı kalacak anlam dünyalarını iletişime açan bir anlam arayışı olarak yeniden tanımlamaya çalışan, yöntemsel hakikate ve hakiki yönteme karşı sofistike bir manifesto olan bu yapıtı) coşkuyla karşılamaları; son üç yüzyıl boyunca Descartes-Locke-Kant geleneğinin egemenliğini, talihsiz tarihsel durumların, yanlış seçimlerin ve karışıklıkların bir sonucu olarak görüp yeren, hakikatin evrensel ve sarsılmaz temellerine yönelik felsefi arayışın daha baştan yanlış yönelimli bir arayış olduğunu belirten ve bunun yerine felsefecilerin dikkatlerini evrensel geçerlilik gibi rahatlatıcı, ancak yanıltıcı bir inanca kapılmaksızın Batı'nın uygar konuşmasını sürdürmede yoğunlaştırmaları gerektiğini öne süren Rorty'nin çeşitlilik kuramının yeni-pragmatizmi.

Son zamanlardaki bu gelişmelerden hiçbiri, Batı'nın entelektüellik mesleğinin yerine getirilmesi için sağladığı ortamın büyüsünü ortadan kaldıracak gibi görünmemektedir (en azından ana akım tezahürleri açısından). Görünüşteki farklılıklara ve şok etkilere rağmen, sonuçta bunların hepsi, bir zamanlar Batı toplumunun "belirgin" üstünlüğü zeminine dayalı kesinliğin aşamalı çözülüşünün neden olduğu, tedirginlik içindeki Batılı entelektüel yaşam tarzının savunu biçimleridir. Gadamer, yorumbilgisel bilince sahip felsefenin ve toplum bilimin kendi geleneğimizi, kendi yuvamızı, kavrayış ve bilgeliğimizin çıkış noktasını ve ufkunu, başkalarıyla olan diyaloga dayalı ve uygar birliktelik alanımızı netleştireceğini, genişleteceğini ve zenginleştireceğini –ve böylece, başka geleneklere açmak suretiyle, geleneğimizi korumaya yardımcı olacağını– ummaktadır. Rorty oldukça açık bir dille, konuşmaya, başkalarını dinlemeye, eylemimizin sonuçlarını öteki insanlar üzerindeki etkisi açısından dikkatle değerlendirmeye yönelik bu istekliliğin amacını ortaya koymakta ve bunun felsefenin kendine özgü konusu olduğunu öne sürmektedir: Amacı, kuşkuya yer bırakmayacak biçimde bizim projemiz olan konuşmayı, Avrupalı entelektüel yaşam tarzını sürdürmektir. Yeni felsefe ve toplum bilim ortak bir sözcük dağarcığı, ortak bir dünya, bir anlamlar cemaati dilekleriyle dolup taşmaktadır. Bu dünya insani ölçülere uygundur, yalındır, sevimlidir, bir aile yuvası gibi

rahattır. Marx'ın pervaneleri gibi, evrensel güneş gücünü yitirdikten sonra, aile sofrası üzerindeki mum ışığının çekiciliğine kapılıyoruz.

Gerçekten de, "cemaat" bilinçli olarak postmodern olan felsefe ve toplum bilimin merkezi kavramıdır; akıl ile evrensel hakikatin ve her ikisine götüren yöntemin yerine geçmiştir. Batılı entelektüeller profesyonel rollerinin sağlam temelini insanoğlunun evrensel ilerlemesinden çok cemaatte arama eğilimindedirler. Bu rol nasıl bir rol olacaktır?

Bu soruya bir yanıt vermek için, postmodern felsefe sahnesini en derinlemesine çözümleyenlerden Richard J. Bernstein'a dönelim.[21] Bernstein'ın *Philosophical Profiles*'ı (Felsefi Profiller) dikkatle okunduğunda, iki yönlü bir hedefi açığa çıkarmaktadır: Cemaatler (gelenekler, yaşam biçimleri) arasında entelektüeller yorumcu işlevini görmeye çağrılmaktadır; kendi cemaatleri içinde, yasa koyucu rolünü oynamayı sürdüreceklerdir – şimdi rolleri, karşıtlık durumlarında yargıda bulunmak ya da hakemlik etmek olacaktır (şurası açıktır ki, cemaatler *arası* karşıtlıklar ile cemaat *içi* karşıtlıklarda farklı felsefi yasalar geçerli olacaktır). Cemaatin içinde, felsefecilerin kimlerin rasyonel tartışmacı olup kimlerin olmadığını belirleyen kuralları ortaya koyma hakları ve ödevleri vardır; onların rolü, görüşlerle ilgili doğrulama ve nesnellik değerlendirmesinde bulunmak ve eleştiri ölçütlerini saptamaktır – eleştiri, bu ölçütler nedeniyle bağlayıcı olacaktır. Cemaatin içinde, felsefeciler kesinliğin varlığını sürdürmesini ve aklın egemenliğini güvence altına alabilirler, almalıdırlar da – ancak bu kez yalnızca kendi eserlerinin sağladığı güce dayanarak.

İlk bakışta bu ayrım ikna edici görünüyor: Mevcut herkesin "ortak bir sözcük dağarcığı"nı paylaşmasının, "ortak dünya"nın bir üyesi olmasının, "anlamlar cemaati"ne katılmasının beklendiği bir üniversite seminerini anımsatıyor; seminer katkılarımızda bu tür zımni umutlara başvururuz, gerçekten de bu umutlar olmaksızın bir seminerin gerçekleşmesi olanaksızdır. Tartışmada dile getirilen farklı, hatta birbiriyle çelişen ifadelerin geçerliliği konusunda görüş birliği arayabilmemizin nedeni, tartışmanın temel varsayımlarıyla (yani, iletişimin koşullarıyla) ilgili bir mutabakata ulaşılmış olduğuna ya da

21. Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Polity Press, Cambridge, 1986.

en azından tartışma süresince hüküm süreceğine inanmamızdır. İlke olarak bu tür bir anlaşmayı mümkün kılan kurallar vardır; örneğin, "olgular"ın ya da "ampirik kanıtlar"ın otoritesi; mantıksal tutarlılığın otoritesi. Bu tür kurallar "kimlerin rasyonel katılımcılar olup, kimlerin olmadığına" karar vermemizi sağlar. "Meselenin doğruluğu hakkında" ya da en azından meselenin doğruluğunun belirlenmesi için ne yapılacağı hakkında bir karara varabiliriz. Bu deneyim, diyelim ki, çıkarların, amaçların, bakış açılarının, konuyla ilgili olguların seçiminin, vb. birbiriyle çatıştığı, açık biçimde düşman kampların sözcüleri arasındaki bir müzakere oturumundan kesin olarak farklıdır; bu durumda hakikatin otorite sağlama kapasitesinin ya da mantıksal tutarlılık yetisinin, iktidar kaynakları arasındaki bir asimetriye ağır basması olasılığı pek yüksek olmazdı. Bu iki deneyim, entelektüellerin iç (cemaat içi) ile dış (cemaatler arası) rolü arasındaki, yasa koyucu ile yorumcu rolü arasındaki ayrımı akla yakın bir hale getirmektedir. Ancak sorun şudur: İki rolden birini ya da ötekini gerektiren durumları ayırteden çizgi nasıl çizilecektir?

Batılı entelektüel geleneğin geliştiği ve biçim kazandığı ortamın evrensel egemenliğinin erozyona uğraması, bu geleneğin pragmatik geçerliliği ile "yaşam biçimi" ya da "anlamlar cemaati" arasındaki daha önce görünmeyen bağlantıyı açığa çıkarmıştır. Ancak sorun, bu cemaatin ne kadar geniş olduğudur. Onu gerekli kılan nedir? Sınırları nerede çizilecektir?

Bir milletin etkili bir tanımını yapma yönündeki arayışında, Ernest Gellner şunu bulgulamıştır:

> [i]nsanları sınıflandırmanın doğal, Tanrı vergisi bir yolu olarak, bir iç zorunluluğun ürünü, ancak gecikmiş bir siyasal yazgı olarak millet kavramı bir mittir; kimi zaman daha önceden var olan kültürleri alıp, bunları milletlere dönüştüren, kimi zaman bunları icat eden ve çoğunlukla daha önceden var olan kültürleri yok eden milliyetçilik ... iyi de olsa kötü de, bir gerçekliktir ve genel olarak kaçınılması olanaksız bir gerçekliktir... Milletler ancak milliyetçilik çağı çerçevesinde tanımlanabilir, beklenebileceği üzere tam tersi biçimde değil. [22]

Milletler, kendilerine özgü bir cemaat türüdür, ancak Gellner'in içgörüsünün daha genel uygulamaları olduğu açıktır. Bu içgörünün

22. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, ss. 48-9, 55.

bizim sorunumuzla doğrudan bağlantılı bir yönü var. Cemaati – entelektüellerin hâlâ yasa koyucu becerilerini kullanabildikleri bir ülke toprağının felsefi adı– her şeyden önce bir önerme, bir proje, bir strateji, bir niyet bildirgesi ve onu izleyen eylem olarak açığa çıkarmaktadır. Sorun, "hangi özel insanlar topluluğunun gerçek bir cemaat olarak tanımlanabileceği" değildir, hangi insanlar topluluğuna bir "cemaat" içinde geçerli, etkili, dolayısıyla "rasyonel" olarak görülen davranış türünü atfedeceğimizdir. Cemaatler "doğal, Tanrı vergisi sınıflandırma" birimleri değil, farklılaştırıcı ve ayırıcı bir eylemin ürünleridir. Cemaatler bu tür eylemlerle oluşturulur ve öyle oluşturulmaları gerekir.

Gellner'in milletler ile milliyetçilik arasındaki ilişki hakkında akılyürütmesini kullanarak şunu belirtmiş oluyoruz: Görünüşte bir sınıflandırma birimi olan şeyin, tasarımsal bir kökeninin olması yeni bir şey değildir. Çeşitliliğin birliğe dönüşmesi, "*kültür*"ün yaşam biçimleri çeşitliliğinin yerine geçirilmesi, Batı'nın entelektüel tarihinin en önde gelen özelliği olmuştur. Yeni gibi görünen ve denenmiş, güvenilir çözümü olmayan sorunlara yol açan şey, günümüz "cemaatçiliği"nin, Gellner'in betimlediği "milliyetçilik"in tersine, özünde yalnızca felsefi bir girişim olması ve milliyetçiliğin yararlandığı, mutlakiyetçi devletin yükselen güçlerinin desteğinden yoksun bulunmasıdır. Erken dönem entelektüellerinin yönlendiriciliği, deyim yerindeyse tarihin dalgası üzerine binerek başarıya doğru koşmuştur; bu yönlendiricilik, manevi üstünlüğü, toplumsal bütünleştirmeyi, meşruluk ve yurduna bağlılık zeminine dayalı denetimi hedefleyen iktidara ayarlıydı. Cemaatçilik, milliyetçiliğin tarihsel şansına sahip görünmemektedir.

Tarihlerinin önemli bir bölümü boyunca Batılı entelektüeller genelde kendi kolektif deneyimlerinden, özelde ise kendi yaşam tarzlarının getirdiği gerçeğe aykırı varsayımlardan yaptıkları çıkarsamayla daha iyi, uygar ya da rasyonel bir toplumun tasarılarını kurmuşlardır. Sayısız tasarı arasındaki tüm belirgin farklılıklara karşın, "iyi toplum"un değişmez bir özelliği vardı: Entelektüel rolün yerine getirilmesine ve entelektüel yaşam tarzının serpilmesine uygun bir toplumdu bu. Entelektüellerin dünyası siyasal olarak bölünmüştü; entelektüeller, devletin iktidar kaynakları için amansız bir çatışma içine girmiş sınıfsal karşıtlardan biri ya da ötekiyle saflarını birleştirip,

onların yazgısına ortak oluyorlardı. Ancak yapılan her seçim, seçilen sınıfın, entelektüel amaçlara uygun bir toplumu –uygulamada, özel olarak entelektüel alanın (kültür ve eğitim gibi) merkeziliğini ve cemaat yaşamının yeniden üretiminde fikirlerin önemli rolünü kabul eden bir toplumu– yaratmayı ya da ayakta tutmayı isteyeceği ve bunu gerçekleştirebileceği umudu çerçevesinde tartışılıyor, meşrulaştırılıyordu.

Bugün hiçbir tarihsel fail bu betimlemeye karşılık gelir gibi görünmüyor. Dünyanın entelektüel uğraş açısından güvenli ve rahat bir hale getirilebileceği konusunda tarihsel bir odaklanma yok. Touraine'in "tarihsel failin yok olması" ya da Habermas'ın "meşruiyet krizi" sözlerinde bir ölçüde yüceltilmiş ifadesini bulan da, belki yeni çağın bu yönüyle ilgili farkındalık olmuştur. Her iki ifade de, entelektüel yaşam tarzının geçerliliğine zemin oluşturan iddiaların başarısızlığa uğradığının tüm çıplaklığıyla fark edildiğini gösteriyor. Felsefecilerin öğüdüne başvuracak sözde aydın bir despot yok; yalnızca umutsuz bir çaba içinde cemaatler oluşturmaya ve bunları yalnızca savlarının gücüyle ayakta tutmaya çalışan felsefeciler var. Şu ana kadar bu tarzda yaratılan ve ayakta tutulan yegâne cemaatler entelektüellerin kendi cemaatleri olmuştur.

10

İki Ulus, Bugünkü Durum: Baştan Çıkarılanlar

ÇOK UZUN YILLARDAN beri "Püriten", entelektüellerin uğraştığı sorunlar arasında aşırı geniş bir yer işgal etmiştir. On yedinci yüzyılda Kral'a karşı Meclis'i destekleyen, hükümdar katili, tabu yıkıcı ve cadı avcısı Püriten değil; New England sürgünü, imanlı, Tanrı'dan korkan ve batıl inançlı Püriten değil; aslına bakılırsa, belirli, tarihsel herhangi bir Püriten değil. Entelektüellerin yoğun dikkatinin nesnesi olan Püriten, bilgelerin ve azizlerin ustaca seçilmiş yazılarından, akıl ve rasyonalite alanı olarak modernite modelinin sağladığı tasarım çevresinde büyük çabalarla bir araya getirilerek oluşturulmuş Püriten'dir. Weber'in ahlak masalı entelektüellerin kullanımına moderniteye ilişkin nedenlerle ilgili çok güçlü bir mitos sunuyordu. (Masal, kapitalist sanayinin büyük işadamlarını pohpohlayıcı bir nitelik taşımış olmalı; bu masal onların servetlerini, azizlere özgü bir yaşamın, çileciliğin ve soylu hedefler arayışının amaçlanmamış, öngörülmemiş yan ürünü olarak sunuyordu. Ama büyük işadamlarının bu tür övgüye aldırış edip etmedikleri ya da masalların tutkulu okurları arasında yer alıp almadıkları pek açık değildir.) Herkesten çok entelektüeller Weber'in masalını pek beğendiler. Püriten mitosunda, entelektüeller kendilerinin bir yansımasını ölümsüzleştirdiler, özlem duydukları ve zaman zaman –güçlüklere karşın– sahip olduklarına inandıkları tarihsel geçerlik üzerindeki egemenliğe yönelik gerçekleştirilememiş, ancak hâlâ canlı tutkularının bir yansımasını.

Aslında, kötü şöhreti olan "ruh yakınlığı" fikri, ampirik kanıtların sakin ve mesafeli bir biçimde incelenmesinin ürünü değildi ve

olasılıkla, ne boyutta olursa olsun hiçbir tarihsel araştırma ona böyle bir nitelik veremez. Sözde içinde yaşadığımız ya da yarın yaşayacak olduğumuz rasyonel dünyanın "demir kafes"inden geriye doğru bakılarak kurulmuştur: bir zamanlar azizlerin omuzlarını örten "ince cüppe"nin bir prototipi olarak işlev görecek olan da bu demir kafesti. Weber'in mitosunun gerçek kahramanları Calvin, Baxter ya da Franklin değil, kesin olarak bu "ruh yakınlığı"ydı, rasyonel dünya ile kusursuzluk, doğru bir yaşam, çok çalışma, içgüdülerin ve duyguların bastırılması, tatminin geciktirilmesi, "ömür boyu erdem", insan bedeni ve yazgısı üzerindeki denetim tutkusu arasındaki kopmaz bağdı. Weber'in masalı, hiçbir zaman tarihsel bir olayın anlatımı değildir ve olmamıştır. Tüm mitoslarda olduğu gibi, tarihsel zamanın dışında bir yere yerleştirilmiştir. Hepimizin yazdığı ve bizim öykümüzden söz eden bir *mystery play** metnidir; sonsuz, ancak her zaman eksiksiz bir modernite dramının senaryosudur.

"Ruh yakınlığı"nın "kapitalizm"i, "rasyonel olarak örgütlenmiş toplum"u gösteriyordu (Weber'in halen revaçta olan entelektüel tarih modeline katkısı olan "rasyonel kâr hedefi" bu toplumun, ne kadar merkezi de olsa yalnızca bir yönünü oluşturuyordu). Püriten, entelektüellerin kendi yaşam tarzları açısından bakarak, aklın yönettiği toplumun merkezi aktörü ve böyle bir toplumun ürünü olarak yorumladıkları bu "içe dönük", nefsine hâkim insanı temsil ediyordu. Kendi aralarında, Püriten ile "rasyonel kâr hedefi" entelektüel projenin tasarımını ve olabilirliğini temsil ediyordu: Bu ikisinin birleşmesi, kendi suretlerinden kurulmuş bir dünya için entelektüel atılıma anlam ve güven sağladı. Voltaire'in söylediklerini yorumlayarak söylersek, Püritenler olmasa, onları icat etmek gerekirdi.

Belki de değişmez bir kuraldır: Nedenlere ilişkin ve zaman-dışı bir mitosa olan gereksinim en güçlü olarak, belli bir tür toplumsal gerçeklik yaklaşmakta olan sonun ilk belirtilerini yaşadığında duyulur. Daha olası bir başka nokta ise, bu gerçekliğin "aşikâr"lığının ve kendine güveninin azalmasıyla, mitosun bir yana bırakılmasının yoğunluk kazanmasıdır. Yeniden keşfedilmesi, gerektiği gibi değerlendirilmesi ve entelektüel ilginin tam merkezine oturtulması için Weber'in masalının zamana ihtiyacı vardı. Püritenle, onun benzersiz

* Ortaçağ'da, özellikle İsa'nın hayatını konu alan dinsel oyun. (ç.n.)

zelliğiyle, onun olağanüstü tarihsel başarısıyla ilgili arayış ciddi larak, toplumlarının girmiş olduğu yönü değerlendiren düşünürler, olun yanlış olduğunu önce sezdiklerinde, daha sonra yüksek sesle oplumun başlangıçtaki plandan sapmış olduğunu, yanlış bir yola irdiğini, çok önemli bir şeyin artık var olmadığını ya da yok olmak zere olduğunu açıkladıklarında başlamıştır. Sanki yokluğu daha eskin olarak hissedilen Püriten daha çekici hale geliyordu. Görü-üşte, Weber Prometheus mitosunun çağdaş versiyonunu, moderni-enin *kökenini* açıklamak için oluşturmuştu. Son zamanlarda, Püri-en, modernitenin *ölümünü* açıklamak amacıyla incelenmiştir.

Elbette, kusursuzluğun rasyonalite biçimini aldığı dünyanın (ya a böyle bir dünya umudunun boşunalığının) yaklaşmakta olan sonu e ilgili bir önsezinin, Weber'in Püriten etiğin ilkelerini düzenleme arasında önemli bir rol oynamadığı kesin olarak söylenemez. We-er çalışmasına dalmış olduğu sırada, Avrupa'nın entelektüel iklimi ıyamet kehanetleri ve akıl ile yüksek kültürel idealler üzerine ku-ulmuş bir toplumun hayatta kalmasının kuşkulu olduğu uyarılarıyla olup taşıyordu. Püriten henüz doğmamıştı ya da doğum haberi he-üz Kıyamet yazarlarına ulaşmamıştı, ancak gene de hepsi –her biri endi hareket noktasından yola çıkarak– esrarengiz bir biçimde We-er'in modeline benzer bir şeylerin arayışı içindeydi; modern uygar-ğın görkemi arkasında henüz adı konulmamış olan bu Püriten duru-ordu, onun aradan çekilmesi ya da kapı dışarı edilmesi ise yaklaş-nakta olan dertlere işaret ediyordu.

Ve böylece Nietzsche, çağdaşlarının geçici ve anlık olana duy-ukları tutkuya, *Moment* [an], *Meinungen* [görüşler] ve *Moden* [mo-alar] biçimindeki üç belâya kendilerini kaptırmalarına hayıflam-ordu: Yaşamlarının, herhangi bir plan ya da tasarım olmaksızın, irbirini izleyen bir dizi geçici deneyime, heyecana ve hazza bölün-nesi; değerli bir proje adına uzun vadeli, bir amaca yönelik çaba österme ya da özveride bulunma yetisinden gözle görülür bir bi-imde yoksun olmaları (insanın şöyle diyesi geliyor: tatmini ertele-neye Püritence hazır olmak).[1] Gustave leBon, yaklaşmakta olan ça-ın bir "güruh çağı" olduğunu belirtmiş; güruhu, rasyonel yargıda

1. David Frisby, *Fragments of Modernity, Themes of Modernity in the Work f Simmel, Kracauer and Benjamin*, Polity Press, Oxford, 1985, ss. 28-32.

bulunma yetisi olarak tanımladığı bireyselliğin yok edildiği bir toplumsal ortam olarak tanımlamıştır. Güruhun yönetimi, uygarlığın sonudur; çünkü tüm uygar yaşam, bireyin kendini kusursuzlaştırmasına ve akıl yaşamına yönelik bir güdüyü güvence altına alan ahlaki güçler zeminine oturmalıdır.[2] Uygarlık belli bir zihinsel yapının ürünüdür ve temelini halkının karakterinden alır.[3] Artık rasyonel zihniyetin yerini alan halk zihniyetinin başat özelliği, saflığı, naifliği, başkalarının yönlendirmesine tabi olması ve kendi denetlediği eylemlere girişememesidir (insanın şöyle diyesi geliyor: egemen konuma geçen halk zihniyeti Püriten niteliklerini yitirmiştir).[4] Ortega y Gasset'in karşıt-ütopyası [dystopia] biraz daha sonra ortaya çıkmış, ancak olsa olsa sayısız öncelinin sezgilerini ve içgörülerini daha da keskinleştirmiştir; hepsinden önemlisi, hemen bir klasik haline gelmiş ve Weber'in masalı yeniden gündeme getirilmeden epey önce Avrupa imgelemini alevlendirmiştir. Ortega'da yaklaşmakta olan kıyamet teşhisi, "karın tokluğuna" varoluşumuz, her tür kısıtlamadan uzak bir yaşam özlemimiz, "şımarık çocuk" psikolojimiz, olduğumuzla yetinip, daha iyi olma konusundaki isteksizliğimiz üzerinde odaklanmıştı, oysa gerçekten soylu bir yaşam "bir ömür boyu süren çabayla eşanlamlı" olmalıydı (insanın şöyle diyesi geliyor: bizde eksik olan şey, hiç şüphesiz Püritendeki kendini sınırlama ve yetkinleştirme gücüdür).[5]

İncil'i öncelemiş birçok Vergilius ile birçok Ovidius vardı. İncil, onların aradıkları ve tam olarak tanımlamaya çalıştıkları şeye bir ad ve yoğunluk vermiştir: Püriten... aklın yönettiği bir dünyanın yaratıcısı ve dolayısıyla onun öngörülmüş ürünü; ancak, vücut bulamamış bir ürün.

Püritenin mirasını keşfeden yazarların hepsi, modernitenin bu ele avuca sığmaz habercisine yalnızca koşulsuz övgüler düzmüş değillerdir. Richard Sennett, yorgun modernitenin yarattığı sorunları Püritenin ölümünden sonraki intikamı olarak, Püriten kişiliğinin

2. Gustave le Bon, *Psychologie des foules*, Alcan, Paris, 1907 (12. baskı), s. 3, 51, 55-6.

3. *Lois psychologiques et l'évolution des peuples*, Alcan, Paris, 1906 (7. baskı), ss. 64-5, 117.

4. *La psychologie politique*, Flammarion, Paris, 1916, s. 124, 136.

5. José Ortega y Gasset, *Kitlelerin İsyanı*.

"en çürütücü" yönlerinin su yüzüne çıkması olarak –kendini haklı çıkarmaya doğru bir yaşam sürdürmeye, nefsini yadsımaya, çağdaş narsisizmle sonuçlanan "içedönüklüğe" yönelik aşırı bir ilgi; benlik saplantısı; bir rol oynama ya da kamu yaşamına önderlik etme becerisinin boşa harcanması; mahremiyetin laubaliliğe, toplumsallığın kişisel çıkara yönelik sonsuz bir oyuna dönüştürülerek yozlaşması– çözümleyen araştırmacıların belki de en önde gelenidir.[6] Weber'in çizdiği kahramanın içerdiği, sorgulanmadan kabul edilmiş tehlikeleri ortaya koymakla birlikte, Protestan etiğinin tarihsel açıdan çarpıtılmasının bu yıkıcı eleştirisi ille de, idealleştirilmiş Püritenin değerini yadsıyor değildir. Yalnızca bunun gerçekdışı olduğunu belirtmektedir.

Egemen ton, muhalefet tonudur: Püriten ölmüştür ya da ölmek üzeredir ve bütünüyle farklı bir kişilik onun yerini almıştır. *Les philosophes*'un biçim vermeyi düşlediği kişiliğe doğrudan karşıt olduğu ve *les philosophes*'un ardıllarının sunabilecekleri ve sunmaya yazgılı hissettikleri türden hizmetlere duyarsız olduğu için daha da nefret uyandıran bir kişiliktir bu.

Püritenin ölümünün ve bunun getirdiği kötü sonuçların olasılıkla en tutkulu anlatımında John Carroll, "barışık kişilik"i üreten ve onun tarafından üretilen "barışık bir kültür"ün ortaya çıkışını ilan ediyor.

> Barışık kültür, tanımı gereği ahlakçılık karşıtıdır. Püriten kültüründe olduğu gibi, ahlakçı bir kültürde toplumun talepleri ile bireyin arzusu arasındaki karşıtlıklar, bir yasağın uygulanması ile çözülür; davranışları yöneten, tartışmasız olarak benimsenmiş normlar, panik ve umutsuzluğu yatıştıran unsurlar olarak işlev görür. Barışık hazcının tek bilinçli normu, Püriten karşıtı olmak, simgesel olarak anarşist ahlaki taleplere –normlara uymama yönündeki zayıf buyruklara– uymak, önceki kuşaklardan devralınmış tüm değerlerden kuşku duymak, özel herhangi bir örgüt yada şahsiyetin önceliğini yadsımaktır. Bu durum "kalıcı bir kültür devrimi" durumudur, ancak şu koşulla: Düzenin eski yapılarına yönelik çok güçlü bir saldırı nevrotik bir tavırdır, söz konusu düzeni –ondan yeterince bağımsızlaşamamış olmaktan dolayı– gereğinden fazla ciddiye almanın göstergesidir ...
>
> Ancak bu anarşizm, herhangi bir gerçeklikten çok, barışık insanın kendisiyle ilgili görüşünü temsil eder. Barışık bir üslup zorunlu olarak kuralcıdır: İçinden geldiği gibi davranmayı, içtenliği, hazcı rahatlamayı, duygusal açıklığı benimser,

6. Richard Sennett, *The Fall of the Public Man*, Vintage Books, 1978, ss. 11-12, 333-5; "Destructive Gemeinschaft", *Beyond the Crisis* içinde, yay. haz. Norman Birnbaum, Oxford University Press, Oxford, 1977, s. 171 ve devamı.

otorite ve denetimi benimsemez, kınayıcı konumu kınar...
Ahlaksal düzeyde, barışıklık, tüm günahların affedilmesini temsil eder; kurumsal düzeyde ise, tüm denetimlerden kurtulmayı ... Suçun nesnel temelleri yok edilir; suçlanacak hiç kimse ve hiçbir şey yoktur, bireyin taşıdığı tek sorumluluk, zevklerini başarılı bir biçimde seçmesidir.

Carroll'un "barışık insan"ı, Püritenin tam karşıtıdır ve hiçbir biçimde Püritenin soyundan –meşru ya da gayri meşru– değildir: "[E]konomik insan, zevklerinden feragat edebilen, anal-tutucu ve Püritendir; buna karşın barışık insan, iştahına düşkün, oral tatmin yönelimli ve birçok açıdan Katoliktir." Püritenin "[i]ç otoritesi, benliğin kısıtlanmasına yönelik bir yapıya ve ethos'un önceliğine dayanır; ancak barışık-hazcı insan için bu anlamda ego, sonuçta kafes niteliğini açığa vuran, barışık-hazcı insanın zevklerini sınırlamaktan başka işe yaramayan bir şeydir". Ve genel olarak özetlemek gerekirse, "[g]üzellik arayışı ve özelolarak kusursuzluk imgesine yönelik arayış püritanizmin izlerini taşır... Bunun tersine eğlence, tamamıyla bir rahatlama aracı işlevi görür". [7]

Carroll'un iki terimi dolambaçsız, kasten abartılı ve kışkırtıcı tarzda yan yana koyuşu, "Püritenin ölümü" furyasının anlamını açığa çıkarmıştır: Püriten, kısıtlamanın ve birey-üstü bir otoritenin kabulü için; duygusal dürtüleri bastırmak ve onları aklın ilkelerine bağımlı kılmak için; bir kusursuzluk idealine ve ahlaksal, estetik, toplumsal üstünlüğün nesnel zeminine inanç için; kendini kısıtlama ve kendini geliştirme için bir tür numune işlevi görmektedir. Bir başka deyişle, "Püritenin ölümü" tartışmasının Püriteni, Aydınlanma'nın entelektüellerinin kurmak üzere yola çıktıkları dünyanın bir sakinini temsil etmektedir. Aynı zamanda, Aklın yönettiği toplumu, onun zorlayıcı kısıtlamalarını ve önceden ortaya çıkmış ürünlerini –onun kurallarını içselleştiren ve "fethedilmiş şehirlerdeki garnizonlar"a işbirlikçi ev-sahipleri olarak hizmet veren insanları– temsil etmektedir. "Püritenin ölümü", bu tür umutların geri döndürülmesi olanaksız bir biçimde sona erdiği duygusunu göstermektedir. Şimdi geriye bakıldığında, modernite "projesi" olarak görünen şey, açıkça işlememiştir. Ne kültür ne de onun tek tek üyeleri artık, *les philosophes*'un kendini ha-

7. John Carroll, *Puritan, Paranoid, Remissive, a Sociology of Modern Culture*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1977, ss. 17-19, 21, 45, 56.

zırladığı ve onların varislerinin gerçekleştirmek üzere kendilerini eğittiği türden uygarlaştırma işlemine boyun eğecek durumda değildir (daha önce böyle bir durumda olmuşlarsa, tabii). *Les philosophes*'un miras bıraktığı ve entelektüellerin kolektif kurucu belleğinin kurumsallaştırdığı, günlük yaşamın gerçekliğiyle hiçbir bağlantısı olmayan, sıradan erkeklerle kadınların bedenleriyle ruhları üzerinde hiçbir egemenliği bulunmayan yasa koyuculuk hırsları, umarsızca kuramın ve fuzuli eleştirinin fildişi kulesine kapatılmış görünmektedir. En iyi durumda bunlar, entelektüellerin artık uzmanlık alanlarına ve farklı bölümlere ayrılmış birçok etkinliği arasında (ne kadar soylu ve ne kadar gönendirici olur a olsun) bir etkinliğin, amacını devamında bulan bir etkinliğin formülü işlevini görebilir.

Bir zamanlar umutlar gerçekten de nefes kesiciydi. Aydınlar, bilgililer, entelektüeller acı çeken ve *bekleyen* insanlığa sunacakları çok önemli bir şeyleri olduğuna inanıyorl rdı; insan bilimlerinin, bir kez irdelenip özümsendiğinde, insanileştireceğine, insanların yaşamını, ilişkilerini, toplumlarını ye iiden biçimlendireceğine inanıyorlardı. Entelektüellerin kolektif ürünü ve çok değer verdikleri mülkiyetleri olan kültür, insanlığın toplumsal anarşi, bireysel bencillik ve benliğin tek yanlı, zarar verici, bozucu gelişiminin oluşturduğu tehlikeleri savuşturabileceği tek şansı olarak görülüyordu. Kültür kusursuzluğa ulaşmak için belli kişilerin yönlendirdiği, ancak coşkuyla ve evrensel olarak paylaşılan bir çaba olacaktı. Bu umudu hiç kimse Matthew Arnold kadar keskin bir biçimde dile getirmemiştir:

> Mükemmeliğin incelenmesi olan kültür bizi, gerçek insani mükemmelliği, insanlığımızın her yönünü geliştiren *uyumlu* bir mükemmellik olarak ve toplumun tüm kesimlerini geliştiren *genel* bir mükemmellik olarak kavramaya götürür ... Zihnin ve ruhun *içe dönük* bir koşulu olarak mükemmellik fikri, bizde övgüyle karşılanan mekanik ve maddi uygarlıkla tezat oluşturmaktadır ... İnsan ailesinin *genel* genişlemesi olarak mükemmellik fikri, güçlü bireyciliğimizle, bireyin kişiliğinin kısıtlamasız değişimine getirilen tüm sınırlara duyduğumuz nefretle, "her koyun kendi bacağından asılır" özdeyişimizle tezat oluşturmaktadır. Her şeyden öte, insan doğasının *uyumlu* dışavurumu olarak mükemmellik fikri, esneklikten yoksunluğumuzla, bir şeyin birden çok yönünü göremeyişimizle, izlemekte olduğumuz belirli bir hedefe yoğun bir enerjiyle dalışımızla tezat oluşturmaktadır ...
>
> Kültür bıkıp usanmadan, olgun aşmamış insanların hoşlanabileceği şeyi, onun kendisini biçimlendirdiği kural haline getirmeye çalışmaz; kültür, gerçekten güzel, zarif ve uygun olanın ne olduğunu duyumsamaya daha fazla yaklaşmaya ve

olgunlaşmamış insanı ondan hoşlanır hale getirmeye çalışır. [8]

Arnold, insanın "gerçekten" güzel, zarif ve uygun olanı tanımasını sağlayacak kuralları başka hiçbir yerde açıklamamıştır. Bu, manifestosunun bir kesinlik ve kendine güven havası yaymasını engellememektedir. Arnold, güzel ve uygun olanı, "tatlılık ve ışık"ı *biliyordu*, kesin olarak biliyordu; fırsat verilse herkesin ona katılacağını da kesin olarakbiliyordu. Bu kendine güven, yöntemsel bir uzlaşıma dayanmıyordu; usule ilişkin kurallar hakkında kurumsal bir görüş birliğine dayanmıyordu. Arnold'un kesinliği gücünü olası temellerin en sağlamından, tartışmasız bir otorite hiyerarşisini gösteren tartışmasız değerler hiyerarşisinden alıyordu. Uygarlığın doruk noktasına yerleşmiş olanların zarif ve uygun olarak *gördükleri* şeyler, *gerçekten* zarif ve uygun şeylerdi. Güzellik ve değeri ölçecek başka ölçütleryoktu.

George Steiner'in "In a post-culture" ("Kültür Sonrasında") başlıklı iki denemesi, birçok bakımdan Arnold'un *Culture andAnarchy*'sinin (Kültür ve Anarşi) yeniden ele alınmasıdır.[9] Steiner, bugün bildiklerimizi bilmiyor olmanın Arnold'un ya da Voltaire'in avantajı olduğunu belirtir; bilgisizlik kendine güveni getirmişti. Biz onların bilmedikleri bir şeyi biliyoruz: İnsan bilimleri insanileştirmez -- ya da en azından böyle bir şar yoktur. O dönemde haklı olarak uygarlığın doruğu sayılan yerden aşağı bakıldığında, "bilimsel bilgi aracılığıyla bireysel zihnin geliştirilmesi ile yaşamın gerekli görülen niteliklerinin ıslahı arasında" önceden düzenlenmiş bir "uyum" olduğu bariz görünüyordu. Bize artık bu hiç de bariz bir şey gibi görünmüyor; daha kötüsü, ilerleme aksiyomunu terk ettiğimiz, "ileriye dönük düşler kurma" tekniğini yitirdiğimiz, "ontolojik ütopya ile heyecanlanmayı" bıraktığımız ve bütün bunlarla birlikte "iyi"yi "kötü"den ayırt etme yetimizi kaybettiğimiz için, bir şeyi "ıslah" diye savunabilmek bizim açımızdan artıkçok güç bir şey. Yaşadığımız çağ, üzerinde görüş birliğine varılmış (buna egemen de diyebiliriz) hiyerarşik değer yapısına son verdi ve "kültürel kodun doğal kod üzerindeki egemenliğini temsil eden ikili karşıtlıklar"ın (Batı ile diğerleri ara-

8. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963 (ilk basım 1869), s. 11, 49, 50.

9. George Steiner, *Extraterritorial* içinde, Atheneum, Londra, 1976.

sındaki, eğitimliler ile eğitim görmemişler arasındaki, yüksek ile alçak tabakalar arasındaki karşıtlıklar gibi) hepsinin yadsınmasını getirdi. Batı kültürünün üstünlüğü artık aşikâr bir şey olarak görünmüyor; bununla, o olmaksızın kültürün olmadığı "güvenli merkez"i yitirdik. Bizim yaşadığımız çağ, gerçekten de "kültür-sonrası" çağdır. Steiner, kültürün seçkinci ve değer yargısına dayalı olması gerektiğini vurguluyor. Bu iki özelliğin tartışılır hale gelmesi ve saldırıya uğramasıyla birlikte, uygarlığımızın geleceği "neredeyse bilinmez" durumdadır. Şöyle özetlenebilir sanırım: Arnold'un ikili ayrımı yerindeydi, seçim her zaman kültür ile anarşi arasında olmuştur. Ancak Arnold seçimin hangi yönde yapılacağını bilmiyordu.

Modern kültürü inceleyen bütün sosyologlar konuyu Steiner'in kıyamet önsezilerine kadar vardırmasa da, birçoğu onun teşhisinin özüne katılacaktır: Bir zamanlar tartışmasız kabul edilen kültürel değerler hiyerarşisi çökmüştür ve Batı kültürünün bugün en göze çarpan özelliği otoriter değer yargılarının gerçekleştirileceği zeminin yokluğudur. Doğal olarak, sosyologlar böyle bir sonuca yol açan toplumsal süreçlerle ilgilenmektedirler. Aydınlanma hamlesinin soluğu toplumun "genel" ve "uyumlu" mükemmelliğini gerçekleştirmeye neden yetmemiştir? Neden bilimsel bilgi ile yaşamın arzu edilen nitelikleri arasında umulan uyum gerçekleşememiştir? Ters giden neydi? Ters gitmesi şart mıydı?

Bu soruların en yaygın yanıtlarından biri, insan bilgisinin kendi kendine ilerleyen ve durdurulması olanaksız bir biçimde, çok sayıda dar kapsamlı, kısmi, yalnızca gevşek olarak birbiriyle bağlantılı uzmanlıklara bölünmüş olmasıdır. Konu çok kapsamlı bir biçimde ve kesintisiz olarak tartışılmaktadır, ancak Georg Simmel'in 70 yıldan fazla bir süre önce sunduğu çok önemli değerlendirmesi hâlâ aşılmamış durumdadır: Simmel, kültürün akıbeti ile yalnızca aletlerin mantığı ve onların biçim verdiği üretici güçler tarafından yönetilen teknoloji ve bilimin gelişimi arasındaki bağlantıyı dile getirmişti. Simmel'in anlattıkları, büyücünün çırağı öyküsünün modern yaşama uyarlanmasıdır: Başlangıçta hizmet ettikleri insani amaçlardan bağımsızlaşan aletler kendi kendilerinin amacı haline gelmiş, kendi hareketlerinin hızını ve yönünü dayatır olmuşlardır.

> Ruhun ürettiklerini ileriye doğru götüren, nesnelerin doğal, bilimsel mantığı değil, kültürel mantığıdır. Anlık tüketim alanının ötesine geçer geçmez, tüm tek-

nolojinin yazgısal olarak içkin güdüsü burada yatmaktadır. Böylece, çeşitli ürünlerin sınai üretimi, bunlarla yakından bağlantılı, ancak aslında gereksiz olan bir dizi yan ürün üretir. Bu üretimi gerekli kılan, yalnızca oluşturulmuş donanımın tam olarak kullanılması yönündeki baskıdır. Teknolojik süreç, ruhsal sürecin gereksinim duymadığı bağlantılarla tamamlanmayı gerektirir. Öznenin kültürü açısından anlamsız olan, yapay bir talebi gerektiren geniş bir ürün sunumu ortaya çıkar. Bilimlerin çeşitli dallarında durum farklı değildir. Örneğin, bir yandan, dilbilimsel tek ikler aşılması olanaksız bir inceliğe ve metodolojik kesinliğe ulaşmıştır. Öte yandan, entelektüel kültür için gerçek bir önem taşıyabilecek bir konunun gözden geçirilmesi aynı çabuklukla gerçekleşmez. Böylece, dilbilimsel çaba sık sık mikrolojiye, bilgiçce ayrıntıcı çabalara dönüşür: Önemsiz olanın, kendi adına varlığını sürdürdüğü bir yönteme dönüştürülmesi, izlediği bağımsız yol artık yaşamın bütünlenmesi anlamındaki kültürün yolu ile çakışmayan müstakil normların genişletilmesi halini alır.

Bunun sonsuzluk yönündeçoğalulmaması için, kitabın kitaba, sanat eserinin sanat eserine, icatların icatlara eklenmemesi için herhangi bir neden yoktur. Böyle bir nesnellik biçimi kendini gerçekleştirmek için sınırsız bir kapasiteye sahiptir. Biriktirmeye yönelik bu doymak bilmez kapasite, kişisel yaşam biçimleriyle çok derin bir uyumsuzluk içindedir.[10]

Simmel için "kültürün trajedisi", hepsi de insan ruhunun ıslaha ve mükemmelliğe doğru atılımı tarafından üretilen bilim, teknoloji ve sanatların, tam da başarıları nedeniyle, giderek kendilerini yaratanlardan ve onların başlangıçtaki amaçlarından uzak hale gelmeleridir. İnsan bilimleri insanileştirmiyor, çünkü birçok kola ayrılan, sayıları çok fazla artan ve gelişen dalları artık "insan bilimleri" niteliğini yitirmiş. "Yaratıcı" yarattıklarında kendini tanıyamıyor artık. Yarattıkları ona yabancı, nesnel varlıklar olarak, yabancılıkları ve "dışarıya ait oluşları"yla Yaratıcı'nın denetim alanını tehdit eden varlıklar olarak görünüyor.

Farklı bir biçimde söylemek gerekirse, Simmel, Aydınlanma'nın uygarlaştırıcı niyetlerinin devinim gücünü koruduğu yerin aşamalı olarak yok olduğunu düşünmektedir. Artık "entelektüel" yalnızca kültür taşıyıcılarını eğitimsiz, cahil, ilkel ya da kültürden yoksun kesimlerden ayıran bir kavram değil, aynı zamanda birçok bilim insanı, teknisyen ve sanatçıdan da ayıran bir kavramdır. Simmel'in, entelektüeli bir yabancı –bilim, teknoloji ve sanatlarla dolup taşan bir dünyada yabancı– olarak ele alması şaşırtıcı değildir. Böy-

10. Georg Simmel, "On the Concept and the Tragedy of Culture", *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* içinde, çev. Peter Etzkorn, Teachers College Press, New York, 1968, ss. 42-4.

le bir dünyada entelektüel, geleneksel kültürel yasa koyucusu rolüyle trajik, yurtsuz bir gezgin olmak zorundadır. Aklın birçok uzmanlaşmış adacığından hiçbirinin onu yanlışlıkla ihmal edilmiş önder olarak yeniden bağrına basmasının olası olmadığını fark etmek, onun tragedyasını daha da yoğunlaştırmaktadır; birçokları onu modası geçmiş, ancak saygıyı hak eden önceli olarak bile hatırlamayacaktır. Kendisi gibi bir avuç yabancı dışında artık hiç kimse onun rehberliğine gereksinim duymamaktadır.

Büyücünün çırağının kendi ürünü ve mirası üzerinde denetimi yitirmiş olduğu duygusunun kökeni belki de şu olguda görülebilir: Tümüyle entelektüellerin idaresinde görünen (ve yalnızca entelektüellerin gerçek katılımcıları oldukları) hakikat, yargı ve beğeni ile ilgili söylemler artık entelektüellerin, yani hakikat, yargı ve beğeninin geçerliliği konusundaki üst-uzmanların pek az denetimlerinin olduğu, belki de hiç olmadığı güçlerce denetlenmektedir. Denetim başka güçlerin eline geçmiştir -- kurumsal olarak desteklenen mevzuat tarafından sürekli üretilen, kendi kurallarının doğrulayıcılığından başka bir doğrulanmayı gereksinmeyen, uzmanlaşmış araştırma ve bilginin özerk kurumları ile kendi teknolojilerinin üretici potansiyeli dışında bir doğrulanmaya gerek duymayan meta üretiminin aynı derecede özerk kurumlarının eline. Ve bu kurumsal olarak parçalanmış dünyanın üzerinde yeni bir onaylayıcı üst otorite yükselmektedir: Fiyat ve "fiili talep" ile hakikiyi sahteden, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırma gücünü elinde tutan pazar.

Simmel ile Steiner'in savaşı, çoktan yenilgiye uğramış entelektüel yasa koyucunun yaptığı en kahramanca savaştı, ancak bir oyalama savaşıydı. Başka ufak çaplı çarpışmalar, *postmodern* koşul ile uzlaşmış olan ardıllarının memnunluk duyacağı trendlerden dehşete düşmüş "kitle kültürü" kuramcılarınca sahneye konmuştur. Bunlarda pazar birincil hedef haline gelmiştir. Pazar, ancak kültürel seçkinin güvenilir bir yargıda bulunabileceği konulardaki karar verme hakkını gasp etmekle suçlanmıştır. Kültürün geçerliliğini nicelleştirilebilir talebin pratik yargısına bağımlı kılmakla pazar, kültürel seçkini, tüketicinin dikkatini çekebilmek için birbiriyle yarışan birçok "beğeni-çıkar grubu"ndan birine indirgemiştir. Gösterişli bir biçimde ve bilinçli olarak bir azınlığa dayanan ve üstünlük duygusunu sıradan halka kapalı olmasından alan "yüksek kültür" beğenisi böyle bir re-

kabete tümüyle hazırlıksızdı ve kötü bir yarışma çıkarması kaçınılmazdı. Bu nedenle, pazarın aynı zamanda hem yargıç hem de jüri makamına oturduğu bir mahkemenin yasallığını kabul edemezdi.

Farklı bir bağlamda bir zamanlar David Joravsky, "entelektüel bağımsızlığın, modern siyasetçilerin zihinsel uğraşlar dünyasına duyduğu küçümseyici kayıtsızlığa bağlı" olduğunu yazmıştı.[11] Panoptik denetim tekniklerinin gelişimi ve toplumsal iktidarın giderek daha ince dokulara nüfuzundan sonra devlet iktidarının temellerindeki önemli değişimden daha önce söz etmiştik; bunlar, ideolojik meşrulaştırmaların tedrici olarak yer değiştirmesine ve sonunda sistemsel bütünleşmenin yeniden üretimi açısından konu dışı hale gelmesine yol açan değişikliklerdir. Özgürlük ve konu dışılık birbiriyle çok yakından ilişkili olduğundan, karşı taraftan bakıldığında aynı süreç entelektüel uğraşın devletin siyasal kısıtlamalarından tedrici özgürleşmesi olarak da betimlenebilir. Bu yakınlık, entelektüelleri söz konusu süreci tam bir tatmin olmuşluk duygusuyla değerlendirmekten alıkoymaktadır; ya da daha doğrusu, bu durum, bir zamanlar birlik halindeki (eylemlilikte olmasa da, kendi kendileriyle ilgili tammlamada) eğitimli seçkinler arasında derin bir çatlağa neden olmaktadır. Simmel'in sözünü ettiği çok katlı uzmanlıklar, özgürlüklerinin tadını çıkarmakta ve alanı sınırlı, kısmi önemleriyle, uzamsal ve işlevsel olarak sınırlandırılmış denetimden en iyi şekilde yararlanmaktadırlar. Modernite üst-söylemini sürdüren, geleneksel hakikat, yargı ve beğeni sorunsalıyla ve geleneksel onaylayıcı yasa koyuculuk ödeviyle uğraşan eğitimli seçkinin çekirdek kadrosunun ise bildiği tek bir önemlilik vardır: Kapsamı açısından dünya çapında, işlevi açısından siyasal. Böyle bir önemlilik ortadan kalkmış olduğundan, üst-entelektüel kendisini yoksun hissetmektedir. Onun en güçlü biçimde hissettiği yön, konu dışılıkla bağlantılı özgürlükten çok, işin konu dışılık yönüdür.

Joravsky'nin yorumu daha geniş bir alanla bağlantılıdır; onun yorumu, bir bütün olarak kültür alanını ilgilendirmektedir. Burada, "meşrulaştırma söylemi"nde olduğu gibi, konu dışılık özgürlük üret-

11. David Joravsky. "The Construction of the Stalinist Psyche", *Cultural Revolution in Russia 1928-1931* içinde, yay. haz. Sheila Fitzpatrick, Indiana University Press, 1978, s. 121.

mektedir. Yerel farklılaşmanın, özerk ve kendi gücüyle ilerleyebilen, cemaat temelli yaşam tarzlarının kökünü kazımak ve bunların yerine birliği sağlanmış, tüm toplumu kuşatan disiplin örüntüsünü geçirmek amacıyla ortaya çıkan modern devlet, bu amacını gerçekleştirmek için bir kültürel haçlı seferine gereksinim duyuyordu. "Bahçe düzenleyicisi" devletin örgütleme alanındaki hırsları, entelektüel yönlendiriciliğin hedeflerini küresel planda gerçekleştirme hırslarıyla çok iyi bağdaşıyordu. Devletin yönetim siyaseti ile entelektüellerin uygarlaştırma çabası aynı yönde işliyor, birbirini besleyip pekiştiriyor–ve başarıları için birbirine bağlı– gibi görünüyordu. Ancak meşrulaştırıcı söylemde olduğu gibi, modern devlet giderek kültürel haçlı seferlerinin tekbiçimleştirici etkisine daha az bağlı hale gelmiştir. Tümüyle kullandığı panoptik teknikleriyle devlet bürokratik bölünmeler, ayrılmalar, sınıflandırmalar üzerinde gelişmiştir. "*Où sont les croisades d'autant?*" ("Nerede o eski haçlı seferleri?") Neden siyasetçiler onlara gerek duymak zorunda olsunlar? Elbette, eğitimli seçkin üstün toplumsal statüsünü korumuştur; ancak korumakla övündüğü ve kolektif öneminin kanıtı olarak gösterdiği değerler siyasal önemini yitirmiş, dolayısıyla bu değerlerin üstünlüğünün aşikârlığı da ortadan kalkmıştır.

Meşrulaştırıcı yükünden kurtulan kültür yeni, bütünleştirici bir rolde kullanılabilirdi, kullanılmıştır da. Kültürün sistem açısından konu dışılığından kaynaklanan özgürlük, belli değerlerin yerleştirilmesi yönünde hırsları olan eğitimli seçkine pek az yarar sağlamıştır. Siyasetçilerin boşalttığı yere geçen onlar değildi. Siyasal destekten yoksun olduğundan, yeni kültürel haçlı seferlerini başlatma çabaları giderek fikir olarak hayal ürünü, uygulama olarak da gülünç görünmüş olmalı. Kültürel yasa koyucularını dehşete düşürecek şekilde, kültürün devlet denetiminden bağımsızlaşması, bunun ayrılmaz bir parçası olarak, kültürün kendi iktidarlarından bağımsızlaşması sonucunu getirmiştir. Sistemsel bütünleşme alanında bir fazlalığa dönüşen kültür, toplumsal bütünleşme sahasına kaymış, burada kendisini tüm öteki, çok sayıda ve küçük parçalara ayrışmış güçlerin arasında bulmuş, onların odaktan yoksunluğunu, çeşitliliğini ve yayılmışlığını paylaşmıştır.

Bununla birlikte, kültür tarihi açısından bu, kültürün erken modern dönemde, modern devletin sistemsel bütünleştirmesinin hizme-

tinde kullanılmadan önce işgal ettiği başlangıçtaki alana bir geri dönüş değildi. İşlevsel olarak modernlik öncesi eşdeğerine benzer olan alan, çok farklı bir yapısı olan ve çok farklı sonuçlara yol açan postmodern bir kurumsal biçim almıştır. Yerel güçlerin cemaat temelleri, modern devletin uzun ilerleyişi sırasında etkin biçimde yok edilmiştir; kültür, sistemsel yeniden üretimde gereksiz hale gelip, altsistemsel, toplumsal düzeyine geri döndüğünde bu temeller kullanılabilir durumda değildi. Ancak, yerelleşmiş iktidarın başka üsleri beklemedeydi – ve bunlar bir süre sonra kültürü kendi yönetimlerinin nesnesi haline getirdiler. Bu üsler pazarın kurumsal ağında yerleşmişti; kültür, pazarlanabilir bir mala dönüştü, kârların ve fiili talebin yargıç makamında oturduğu yüksek mahkemenin yargılarına bağlı tüm öteki mallar gibi.

"Kitle kültürü" kuramcılarının öfkeli yargılamalarının ardında yatan şey, kültürün siyasal bağımsızlığının, kültürel yasa koyucuların gücünü yitirmesine yol açtığının farkına varılmasıydı. Dwight Macdonald, yeni durumun içerdiği tehlikelere karşı okurlarını uyarıyordu: "Yavaş yavaş, yayılmakta olan balçığı içinde her şeyi yutmaya hazır ılık, yumuşak bir yarı aydın kültürü belirmeye başlıyor." Keskin bir kavrayışla Macdonald bu ürkütücü eğilimin köklerinin, kaçınılmaz olarak özgürlük ve demokrasiye eşlik eden "ayrımcılık-yoksunluğu"nda olduğunu belirtmektedir: "Kitle Kültürü çok ama çok demokratiktir; hiçbir biçimde herhangi bir şey ya da kimseyi diğerlerinden ayırmaz." Elbette, en tiksindirici görünmüş olması gereken şey şuydu: Uygulamada, ayrımcılık yoksunluğu "yüksek kültür"ün değerinin azalması, onun tüm öteki kültürel seçimlerle aynı düzeye yerleştirilmesi ve yüksek kültür rahiplerinin onaylayıcı hükümlerine ciddi olarak kulak verilmesi anlamına geliyordu. Macdonald, öfkesinin, özgürlük kılıfı altında seçimler yapan (ve bu seçimleri "dayatan"), böylece yalnızca kültürel seçkinin hak talep edebileceği ayrıcalıklara sahip çıkan insanlara (bu seçimleri kabul eden ya da kabul etmeye zorlanan "halk"a değil) yönelik olduğunu açıkça söylemektedir. Macdonald, kültürü yönlendirenlerin uyguladığı zorbalığın çaresiz kurbanları olan "kitle" ile kültürü yönlendirenlerin özerk birer kültür taşıyıcısı olarak yok ettiği gerçek "halk"ı kesin olarak birbirinden ayırmak için özel bir çaba göstermektedir. Macdonald'ın birçok kez vurguladığı üzere, kitle kültürü "halk kültü-

rü"nün bir başka biçimi değildir ("halk ... bir topluluk, yani birbirlerine ortak çıkar, iş, gelenekler, değerler ve duygularla bağlı bir bireyler grubudur"), ancak "*kitlelerden* söz etmek çok farklı bir şeydir".[12] Macdonald, "halk kültürü" ve bu kültürün ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu cemaatlerin yok edilmesinde entelektüellerin oynadığı rolü unutmayı yeğlemiştir. Seçkinci kültürel denetimden muaf olan, geçmişin cahil, batıl itikatlı ilkellerinin ardılları birden "vasat" kültüre karşı savunulması gereken değerlerin taşıyıcıları haline gelmiştir – üstelik, seçkinci *Kulturträger* [kültür taşıyıcısı] ya da eğitimcilerin müdahalelerine karşı hiçbir zaman savunulmadıkları bir tarzda. Entelektüeller ile "olgunlaşmamış", kültürel formasyondan yoksun, "sıradan" insanlar arasındaki "özel ilişki" hakkında Pierre Bourdieu şu yorumu getirmiştir:

> [Sanatçı] naifliği "gösterişçilik"e yeğlemektedir. "Sıradan halk"ın övülmeyi hak eden temel niteliği, "küçük burjuva"nın hırslarına esin kaynağı olan sanat (ya da iktidar) konusunda herhangi bir iddiasının olmamasıdır. Onların kayıtsızlığı, sessizce tekeli tanımak anlamına gelmektedir. Düşmanı çepeçevre kuşatma ve gerekirse yadsıdığını yadsıma şeklindeki stratejileri yüzünden bazen "popüler" beğenilere ve görüşlere geri dönen sanatçı ve entelektüellerin mitolojisinde, "halk"ın bunca sıklıkla, çökmekte olan aristokrasinin muhafazakâr ideolojilerinde köylü sınıfının oynadığı role benzer bir rol oynamasının nedeni budur.[13]

Öteki yönleri açısından kavrayıcı ve isabetli gözleminde Bourdieu karşılaştırmanın gerçek önemini gözden kaçırmaktadır: "Köylüyü" idealize eden *çökmekte olan* aristokrasiydi; "halk"ı idealize edenler, *çökmekte olan* "kültürel yasa koyucular"dır". Dünün avcıları, kaçak avcılara karşı kendi yasal kültürel avları olan "halk"ı savunmaktadırlar.

Kitle kültürü eleştirisinin içeriğine gelince – burada "Püritenin ölümü" söyleminde keşfettiğimiz izleklerin aynılarını keşfetmekteyiz; ancak bu kez izlekler, önceki gibi şimdi de bir öğretme süreci olarak, "birine bir şey yapma" olarak algılanan kültür kavramı çevresinde örgütlenmişlerdir. "İyi sanatçı" ile "iyi sanat" kavramlarının

12. Dwight Macdonald, "A Theory of Mass Culture", *Mass Culture, The Popular Arts in America* içinde, yay. haz. Bernard Rosenberg ve David Manning White, Free Press, Glencoe, Ill., 1957, s. 63, 62, 69.

13. Pierre Bourdieu, *Distinction, a Social Critique of the Judgment of Taste*, çev. Richard Nice, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1984, s. 62.

karşılıklı olarak birbirini geçerli kılması örneğinde olduğu gibi, kitle kültürü eleştirisinde de "yanlış şeyler yapma" fikriyle "bu tür şeyleri yapanlar yanlış insanlardır" fikri karşılıklı olarak birbirini geçerli kılmaktadır. Çağdaş (entelektüel olmayan) kültür yöneticilerinin mahkûm edilmesi için onların ürünlerinin daha aşağı nitelikte olduğunu gösterecek bir kanıt gerekmektedir; ancak ürünlerin niteliksizliğini kanıtlamanın tek yolu, onların nitelikli olduğunu belirtenlerin yetersizliklerini ortaya koymaktır.

Böylece kitle kültürü her şeyden önce gayretsizlik kültünü teşvik etmekle suçlanmaktadır. Macdonald'ın yarı aydın kültürünü "coşkusuz ve zayıf" bulmasının başlıca nedeni, bu kültürün kendini kolaylıkla anlaşılabilir şeylerle sınırlaması ve tüketicisinden çabayla uzmanlık eğitimi isteyen şeyleri reddetmesiydi. Gizemli ve gerçekten değerli olana ulaşma yönündeki üstün çaba her zaman entelektüellerin kendilerini meşrulaştırma mitolojilerinin vazgeçilmez bir parçası olmuştur (1. Bölüm'e bakınız). İnsanın çaba göstermeden, özveride bulunmadan ve acı çekmeden "kültürlü" olabileceği varsayımı entelektüel üstünlüğü kökünden sarsmaktadır. Bernard Rosenberg bu konuda şunları yazmıştır: "Eğitim ve kültür sahibi olma, tedrici, aşamalı ve düzenli süreçlerse, o zaman popüler kültür bunun zıttıdır. Çünkü kitle kültürünü bunca çekici kılan şey, çaba göstermenin gereksiz olduğu imasıdır."[14] Kitle kültürünün etkilerini Ernest van den Haag özetlemektedir: "Kültür daha çok bir gösteri sporu haline gelmekte."[15]

Rosenberg ile White'ın yazdıkları kitap ve bu kitabın 1950'ler ile 1960'larda yarattığı kitle kültürü tartışması belki de ruhun "çökmekte olan aristokrasisi" tarihinde söylenmiş son sözlerdi. Aynı dönemde C. W. Mills, kitle iletişim araçlarının pazar güçlerinin denetiminden çıkarılması ve yeniden asıl ait oldukları kimselerin, entelektüellerin eline geçmesi gerektiğini yazıyordu. O dönemde hâlâ, sistem içindeki eski meşrulaştırıcı işlevinden koptuktan sonra kültürün aldığı yönün geri döndürülebileceği, yasa koyuculuk işlevinin, *les phi-*

14. Bernard Rosenberg, "Mass Culture in America", *Mass Culture* içinde, s.5.

15. Ernest van den Haag, "A Dissent from the Consensual Society", *Mass Culture Revisited* içinde, yay. haz. Bernard Rosenberg ve David Manning White, Van Nostrand, New York, 1971, s. 91.

osophes'un çağdaş ardılları olan entelektüel seçkinin çekirdek kadosuna iade edilebileceği izlenimi vardı. Bu umutlar yılların geçmeiyle birlikte yavaş yavaş yitmiş ve onunla birlikte kitle kültürü tarşması sona ermiştir. Geç dönem modern devletin içinde kültüranat alanının geri döndürülmesi olanaksız konu dışılığı göz ardı dildiği sürece, umutlar ve tartışma sürdürülebilirdi. Göz ardı edilniştir de – gerek kitle kültürünü eleştirenler, gerek kitle kültürünün z sayıdaki hayranı tarafından. İkinci kategoride yer alanlardan Edvard Shils yeni "kitle toplumu" olgusunda gerçekten övgüye değer ir gelişme görüyordu: Daha önce "çevre"ye mahkûm edilmiş olan itleleri toplumun "merkezi"ne, yani merkezi kurumlarıyla merkezi eğerler sistemine yaklaştırmak.[16] Kitle kültürü yorumcuları gibi hils de kültürü eski ve çoktan yitirdiği işlevi içinde görüyordu. hils'in görüşünün tersine, aslında "merkezi kurumlar" eskisine ranla "çevre"ye yaklaşmıştı (misyonerlik uç karakollarından çok, u kurumların panoptik uzantıları aracılığıyla olsa da), ancak başkaarı için yararlılıklarını, dolayısıyla önemlerini yitirdikleri için "merezi değer sistemleri" yalnızca entelektüellerin ilgi alanı olarak kalnıştı.

Daha yakın yıllarda, kültürün pazar güçlerince zaptedilmesinin eri dönüşü olmayan bir noktaya ulaştığı giderek daha fazla açıklık azanmaktadır. Buna bağlı olarak, kültür tartışması odağı yavaşça, ncak net olarak yön değiştirmektedir. Yüksek kültürün sözcülerinin eniden haklı çıkacakları iddiaları giderek daha az duyulur olmuşır; beklenebileceği üzere, bu giderek dahaaz gerçekçi olan iddialar birlikte, pazarın çarpıttığı kültürel ürünlerin sağlıksız ve yozlaştıcı etkisi hakkındaki "felaket" yorumları yerini, çeşitli "beğeni sisemleri", tüketici tercihleri, kültürel modalar ve tüm bunları destekeyen kurumlar ağı ile ilgili daha ağırbaşlı ve daha nesnel incelemeere bırakmaktadır. Postmodernist kültür kuramı bu eğilimin doruk oktasıdır. Bu kuramda entelektüellerin yasa koyucu rolü nihayet bir ana bırakılmış ve yeni rolün, yorumculuk rolünün ana hatları yavaş avaş bir araya getirilmiştir.

Son yirmi yılda meydana gelen değişiklikler belki de, artık tüke-

16. Edward Shils, "Mass Society and Its Culture", *Mass Culture Revisited* inde, s. 61.

tici kültürü olarak bilinen şeyin kendi kendini sürdüren ve kendini yeniden üreten mekanizmasının keşfine bağlanabilir. Bu mekanizma artık kapsamlı olarak betimlenmiştir ve burada ayrıntılı bir çözümlemesini vermenin gereği yoktur. Söz konusu mekanizmanın bazı temel noktalarının ortaya konmasıyla sınırlayabiliriz kendimizi.

Makul olarak, en önemli nokta, tüketici pazarının tüketiciyi kendine bağımlı hale getirme yetisidir. Wolfgang Fritz Haug'un yerinde değerlendirmesiyle, "[ö]nce yeni ürünler günlük işleri çok daha kolay hale getirmekte, sonra da günlük işler yardımsız yapılamayacak kadar güç hale gelmektedir... Kamu ulaşımının çökmesiyle birlikte özel araba, şehirleri yok edici bir bombardıman kadar etkili biçimde parçalamakta ve artık arabasız aşılması olanaksız mesafeler yaratmaktadır."[17] Yeni ürünlerin piyasaya sürülmesinin birlikte getirdiği becerilerin yok edilmesi olgusu nedeniyle ilk tümce doğrudur; yeni ürünün benimsenmesinin gerektirdiği çevrenin yeniden yapılandırılması olgusu nedeniyle de ikinci tümce doğrudur. Her iki durumda da, yeni mallar kendilerini vazgeçilmez hale getirmekte; kendi zorunluluklarını yaratmaktadırlar – çözümleyiciler zaman zaman bunu pazarın "yapay" gereksinimler yaratma yetisi olarak açıklamıştır (bu olguyu pazarın yeni gereksinimleri "doğal" gereksinimlerden ayırt edilemeyecek hale getirme yetisi kapsamında açıklamak çok daha yerinde olacaktır; birçok çağdaş Amerikan şehrinin planı ve ev, iş ile eğlence yerleri arasındaki çağdaş uzam ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, araba gereksiniminin ya da insanın bir yerden bir başka yere gitmesini sağlayan herhangi bir aracın "yapay", daha da kötüsü "sahte" bir gereksinim olduğunu tartışmak gerçekten de boşuna olacaktır).

Pazar bağımlılığı, toplumsal becerilerin –erkeklerle kadınların toplumsal ilişkilere girme, bu ilişkileri sürdürme ve ihtilaf durumunda ilişkileri düzeltme beceri ve isteklerinin– aşamalı olarak yok edilmesinden de kaynaklanmaktadır. Richard Sennett'in "mahremiyet"in "laubaliliğe", "erotizm"in "cinselliğe" dönüşümü ile ilgili derin çözümlemesi bilinmektedir; Sennett'in görüşüne göre, bu dönüşüm "yıkıcı bir *Gemeinschaft*"ın kurulmasına yol açmaktadır: katı-

17. Wolfgang Fritz Haug, *Critique of Commodity Aesthetics*, çev. Robert Bock, Polity Press, Oxford, 1986, s. 53, 54.

lımcıların toplumsal becerilerindeki eksiklik nedeniyle, hak ve ödevleriyle istikrarlı ilişkiler yaratmaktan kaçınıldığı tür bir ortam; bu ortamda "öteki" yalnızca bireysel özgünlük için sürdürülen sonu gelmez (tanımlanabilir bir amacı olmadığından) bir savaşımın aracı işlevini görür; keza bu ortamda, tüm geçici ve "ikinci bir açıklamaya kadar" niteliğindeki insanlar arası bağların dayanıksızlığı ve kolay incinebilirliği yüzünden toplumsal beceri birikiminin oluşması olanaksızdır. Bu, pazarın kolaylıkla doldurduğu "toplumsal boşluk"tur. Karşılıklı ilişkilerinden doğan meydan okumalar ve sorunlarla başa çıkamayan erkekler ve kadınlar, pazarlanabilir ürünlere, hizmetlere ve uzman danışmanlığına yönelmektedirler; bedenlerini toplumsal olarak anlamlı "kişilikler"le doldurmak için fabrikadan çıkma aletlere, daha önceki –ve gelecekteki– yenilgilerin bıraktığı yaraları iyileştirecek tıbbi ve psikiyatrik tavsiyelere, bildik sorunların çözümü için daha iyi bir çevre sağlayacağı umulan bilinmedik ortamlara kaçmak üzere seyahat hizmetlerine ya da toplumsal zamanı "askıya almak" ve toplumsal ilişkileri tartışma gereğini ortadan kaldırmak için fabrikada üretilmiş gürültüye (sözcüğün gerçek ve eğretilemeli anlamıyla) gereksinimleri vardır.

Toplumsal becerilerin yokluğunun yarattığı, pazarlanabilir mallara ve hizmetlere olan bağımlılık kısa sürede pazar bağımlılığına dönüşmektedir. Ürünler ve hizmetler, gerçek insani sorunların çözümleri olarak sunarlar kendilerini: Artık şu eski gençliğini ve çekiciliğini yitirmiş eş ya da anneye ailenin ilgi göstermemesinin çaresi olarak bir sıvı yumuşatıcı; gerçekten herhangi bir çabaya girmeksizin (*on impulse*, "dürtüsel olarak") karşı cinsin ilgisini çekmenin bir aracı olarak yeni marka bir parfüm; parti konuklarının birbirleriyle kaynaşmasını ve birbirlerini ilginç bulmasını sağlayan yeni marka bir şarap. Bunun bütünsel etkisi, her insani sorun için dükkânda bir yerlerde bekleyen bir çözümün var olduğu ve erkeklerle kadınların başka herhangi bir beceriden daha fazla gereksindikleri becerinin, onu bulma yetisi olduğu şeklindeki inançtır. Bu inanç tüketicileri mallara ve onların vaatlerine karşı daha da dikkatli hale getirmekte, böylece bağımlılık sürmekte ve derinleşmektedir. Alışveriş yapmak, gereksiz hale gelmiş ya da tükenmiş tüm öteki becerilere vekâlet eden beceri haline gelir.

Ürünler verebileceklerinden daha fazlasını vaat ettikleri ve tüke-

ticiler er geç tek tek her ürünün görünüşteki kullanım değeriyle gerçek kullanım değeri arasındaki bağdaşmazlığı fark edeceği için, söz konusu inanç "yeni" ve "geliştirilmiş" vaatler ve bunların maddi kanıtlarıyla sürekli olarak pekiştirilmelidir. "İçsel eskimişlik" şeklindeki ayrıntılı olarak betimlenmiş görüngü buradan kaynaklanmaktadır – önce bunun fiziksel, teknolojik bir doğası olduğu düşünülmüştür, ancak artık her şeyden önce pazarlamanın "yığma" tekniğinin bir sonucu olarak görülmektedir. Yeni ürünlerin asal rolü, dünün ürünlerini eskimiş göstermektir; "eski" ürünlerle birlikte onların gerçekleşmemiş vaatlerinin anısı da silinir gider. Umut hiçbir zaman tümüyle engellemeye uğramaz; bunun yerine, hep hareket üzerinde odaklanan, hep yeni nesnelere doğru kayan ilgiyle sürekli bir coşku durumunda tutulur. Jean Baudrillard modayla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Moda, yepyeni bir şey bulma gereksinimi ile temel düzende hiçbir şey değiştirmeme gereksinimi arasındaki uzlaşmacı tavrı somutlaştırmaktadır."[18] Vurguyu değiştirmek istiyoruz: Moda, "temel düzen"in (pazar bağımlılığı) hiç tükenmeyen bir buluşlar zinciriyle korunduğu bir mekanizma gibi görünmektedir; buluşların sürekliliği, onların tek tek (ve kaçınılmaz) başarısızlıklarını düzen açısından konu dışı vezararsız kılmaktadır.

Tüketicilerin pazara bağımlılığının tek nedeni, sahip olsalar kendi teknik ve toplumsal becerileri ve ileriye dönük hayal kurma yetileriyle üstesinden gelecekleri sorunlarla başa çıkmak değildir; tüketiciler pazara aynı zamanda kendi kesinlikleri ve özgüvenleri açısından gereksinim duymaktadırlar. En üstün beceri alışveriş yapma becerisi olduğundan, tüm öteki (olmayan) kesinlikleri telafi etmeyi vaat eden en önemli kesinlik satın alma seçimleriyle ilgili kesinliktir. Öteki insanların seçimlerinin istatistiğince desteklenen moda böyle bir kesinliği sağlamaktadır; on kediden altısının "Whiskas"ı öteki tüm yiyeceklere tercih ettiğini bilirseniz, bu ürünü daha az kişisel yetersizlik korkusu içinde satın alırsınız. Ürün seçiminde "rasyonel" olmanın gururu (yalnızca çoğunluğun yaptığını yapmak anlamında da olsa), artık var olmayan ve ele geçirilmesi imkânı bulunmayan teknik ya da toplumsal becerilerin sergilenmesine dayalı

18. Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, çev. Charles Lewin, TelosPress, New York, 1981, s. 51.

gururlandırıcı kendine saygının bıraktığı boşluğu doldurmaktadır. Ev kadını artık üstün çamaşır yıkama becerileriyle gurur duymak yerine, doğru çamaşır tozunu satın almada gösterdiği bilgelikle övünebilir.

Pazar bağımlılığı, büyüyen gereksinimler hacminin sömürgeleştirilmesiyle artmıştır. Bu tür gereksinimler arasına yaşam tasarısı gereksinimini katabiliriz; artık bu tasarı, belli bir amaca yönelik satın almaların zaman dizisi şeklinde düzenlenmektedir. Ya da eğlenme gereksinimini; pazarın sunduğu, sayıları giderek artan oyuncakların ve oyalayıcı aletlerin yanı sıra pazar en üstün eğlence olarak kendisini sunmaktadır. Alışveriş yapmak yalnızca yitirilmiş becerilere, kesinliğe, yaşamın amacına olan özlemi tatmin etmek amacıyla bir eylemde bulunmak anlamına gelmez; aynı zamanda, mükemmel bir eğlence, duyumsal uyaranlardan oluşan tüketilmesi olanaksız bir hazine ve herkesçe paylaşıldığına bakılırsa, nihai toplumsal fırsattır. Aynı zamanda serüvenin, egzotik ülkeler keşfetmenin, insanın kendisini küçük ve çekici tehlikelere atmasının, cesaret ve risk alma gösterisinin çağdaş eşdeğeri yerine geçmektedir.

Çağdaş Batı toplumunun en önemli kurumu –kendisine tam bağımlılığı üretme ve yeniden üretme becerisi sayesinde konumunu saldırıdan uzak hale getiren bir kurum– olan pazarın desteklediği "tüketici kültürü", birçok çözümleyicinin görüşüne göre yaşadığımız çağın ortadan kaldırılması olanaksız bir niteliği haline gelmektedir. Tüketici kültürü erkeklerle kadınların topluma her şeyden önce tüketiciler olarak entegre edildiği bir kültürdür. Yalnızca içinden türedikleri pazarın mantığı kapsamında açıklanabilen tüketici kültürünün özellikleri, çağdaş yaşamın tüm öteki yönleri üzerine saçılmaktadır – eğer pazar mekanizmasından etkilenmeyen başka herhangi bir yön kalmışsa. Böylece her kültür maddesi bir meta haline gelmektedir ve ya doğrudan, ekonomik bir mekanizma aracılığıyla ya da dolaylı, psikolojik bir mekanizma aracılığıyla pazarın mantığına bağımlı kılınmaktadır. Tüm algılamalar ve beklentiler, bunun yanı sıra yaşam ritmi, bellek ve dikkat gibi nitelikler ve harekete geçirici, gündem oluşturucu önceliklerin saptanması bu yeni kurum içinde –yani pazar kurumunda– yönlendirilmekte ve biçimlendirilmektedir. Aynı çözümleyicilere göre, bu nedenlerden ötürü, çağdaş sanatı ya da politikayı anlamak için pazar mantığına başvurmak gerekmektedir.

Tüketici kültürü, kendi kahramanlarıyla örnek kişileri –çok sayıda kaset satarak, gişe rekorları kırarak, spor toto kazanarak, o sıralar revaçta olan bir ürünün "doğru fiyatı"nı tahmin ederek ve Püritenlere özgü sıkı çalışma ve nefsini köreltmenin anılarıyla lekelenmemiş buna benzer tüketicilik erdemlerini kusursuz bir biçimde yerine getirerek oraya gelmiş, halkın ilgi odağı olan insanları– olan, kendi başına ayakta durabilen ve kendine yeterli bir dünya yaratmaktadır. Bu dünyada yoğun bir nüfus yaşamaktadır – büyünün bozulmasına yönelik tüm olasılıkları uzaklaştırmak amacıyla, kahramanlar yıldırım hızıyla birbirlerinin yerine geçer; tüketici yaşam tarzının zamandan bağımsızlığını ve sürekliliğini göstermek üzere birkaç "süper yıldız" izleyicinin belleğinde tutulur. Tüketici kahramanların kalabalık dünyası tüm ötekilere pek az yer bırakır; bir haber programında, spor, eğlence ve "insanlar"a (kapsamı genişletilmiş bir "dedikodu sütunu") ayrılan süre zamanın çoğunu işgal edip, izleyicinin ya da okuyucunun çoğunun dikkatini çeker. Tüketici kahramanları arasında sıkışıp kalmış olan politikacılar ya onlar gibi davranacak ya da yok olacaklardır. Politikayla ilgili bilgiler, tüketici pazarının izleyiciyi hazırladığı tarzda sunulmalıdır: "Haber" çoğunlukla bir unutma aracıdır, dünün başlıklarını izleyicinin bilincinden silip atma tarzıdır. Sonuç, Stockhausen'in bestesinin anlatısal eşdeğeridir: Sonraki haberin önceki haberce belirlenmediği, bu nedenle tam anlamıyla gelişigüzel bir art arda diziliş içinde verilen, dizimsel (sentagmatik) bir düzene tabi olmayan bir dizi unsur; beklenti yapılarının açık seçik bir biçim almasına izin verilmez ve böylece bestecinin özgürlüğü kısıtlanmamış olur.

Tüketici kültürü bağlamında yasa koyucu olarak entelektüele yer bırakılmadığı açıktır. Pazarda, tek bir iktidar merkezi yoktur, böyle bir merkezi yaratmaya yönelik bir istek de yoktur (bunun alternatifi, yasa koyuculuk hırsları olan entelektüeller açısından eşit derecede çekicilikten uzak "gereksinimler üzerindeki siyasal diktatörlük" olurdu). Otoriter beyanların yapılabileceği bir yer ve kitlesel bir dönüştürme kampanyasının kaldıraçları olarak işlev görebilecek yoğunlukta ve benzersizlikte iktidar kaynakları yoktur. Buna bağlı olarak, geleneksel, gerçek ya da umulan "entelektüel yasa koyuculuk" araçları da yoktur. Entelektüellerin (başka herkes gibi) pazar güçleri üzerinde bir denetimi yoktur ve gerçekçi olarak böyle bir de-

netimi elde etmeyi bekleyemezler. Tüketici kültürü, entelektüel yasa koyuculuğun yaşayan anısının tarihsel temeli olan *les philosophes* geleneğinin içinden çıktığı ve ona göre uyarlanmış bir toplumdan çok farklı bir tür toplum anlamına gelmektedir.

Kültürün tüketicilik evresinin en derinlikli çözümleyicilerinden biri olan Pierre Bourdieu tüketiciliğin egemenliğinin toplumsal bütünleşmedeki asal egemenlik tarzında önemli bir değişiklik anlamına geldiğini belirtmektedir. Yeni egemenlik tarzının ayırt edici özelliği, bastırmanın yerine baştan çıkarmayı, zorla düzenlemek yerine halkla ilişkileri, otorite yerine reklamcılığı, kurallar dayatmanın yerine gereksinim yaratmayı geçirmesidir. Bireyleri bugün topluma bağlayan şey, onların birer tüketici olarak etkinlikleri, tüketim çevresinde düzenlenmiş yaşamlarıdır. Bu nedenle, bireylerin davranışlarını haz ilkesine bağımlı kılma yönündeki doğal güdülerinin ve eğilimlerinin bastırılmasına gerek yoktur; gözetim ve denetim altında tutulmalarına gerek yoktur. (Bu işlevi pazar üstlenmiştir – bilgi teknolojisini özel tüketimin nesnesi haline getirmek suretiyle. Jacques Attali'nin belirttiği gibi, "gözetimli" toplum yerini "kendini gözetim altında tutan" topluma bırakmıştır.)[19] Bireyler kendi istekleriyle reklamcılığın itibarına teslim olmakta ve böylece "meşrulaştırma"yla ilgili inançlara gereksinim duymamaktadırlar. Davranışları, kuralların katılaştırılmasından çok gereksinimlerin çoğaltılması yoluyla idare edilebilir, kestirilebilir, dolayısıyla birer tehdit unsuru olmaktan çıkarılabilir.

Bourdieu'nün kavramı garip bir biçimde dar bir görüşün ürünüdür; bu kavram çağdaş toplumun önemli bir kesimini ve bildiğimiz kadarıyla vazgeçilmez, kaçınılamaz ve azımsanamaz bir kesimini dışarıda bırakmaktadır. Elbette, pazarın egemen olduğu bir toplum kuramı oluştururken bu kesim kolaylıkla gözden kaçırılabilir, çünkü onu konu dışı, marjinal, kuramsal açıdan "yabancı", "kalıntısal" ya da "henüz bertaraf edilememiş" kılan pazarın egemenliğidir (tıpkı sermaye merkezli toplum kuramının "kapitalist olmayan" yaşam biçimlerini; Aydınlanma kaynaklı kuramın "eğitimsizler"i ele aldığı ya da komünizmin devlet merkezli kuramının insan karakterindeki "sosyalist olmayan" yönleri değerlendirdiği biçimde). Ancak, Bour-

19. Jacques Attali, *Les trois mondes*, Fayard, Paris, 1981, ss. 283-9.

dieu'nün betimlemesine uymayan, toplumun bu öteki kesimi, onun betimlemesine uyan kesimle eşit oranda kaçınılmaz olarak pazar tarafından yaratılmıştır. Bu kesim, "madalyonun öbür yüzü"nü, mıknatısın öteki kutbunu oluşturmaktadır. İki kesim ancak birlikte var olabilir ve ancak birlikte yok edilebilir. Bourdieu'nün kendi çözümlemesinde de belirtildiği gibi, baştan çıkarma bunca etkili olabilmektedir, çünkü baştan çıkarmanın alternatifi bastırmadır; ve "rekabetçi savaşımı ebedi kılan, farklı koşullar değil, koşullar arasındaki farktır".[20] Koşullar arasındaki fark, özgürlük ile zorunluluk arasındaki farktır; bunlardan her biri anlamını ötekinin varlığından almaktadır. Ve farkı oluşturan da paradır. Pazar demokratik bir kurumdur; Hilton Oteli gibi herkese açıktır. Dahili pasaportları ya da özel izinleri gerektirmez. İçeri girmek için erkeklerle kadınların gereksindikleri tek şey paradır. Ancak bu şey olmaksızın, dışarıda kalmak zorundadırlar ve orada tamamıyla farklı bir yapıda bir dünya bulurlar karşılarında. Parayı bunca çekici kılan ve insanları onu elde etmek için bunca çaba göstermeye iten şey, tam da bu ikinci dünyadan çıkışı satın alma olasılığıdır. O dünyanın karşısında, pazar ekonomisi özgürlük imparatorluğu ve kurtuluşun somutlaşmış hali olarak parıldamaktadır.

Bir yüzyıldan daha uzun bir süre önce Disraeli, modern çağın en unutulmaz sözlerinden birini söylemiştir: "Bana Ayrıcalıklılar ile Halk'ın İki Ulus oluşturduğu söylenmiştir."

Disreali'nin kastettiği şeyin, işverenler ile işçilerden, sömürenler ile sömürülenlerden oluşan iki ulus olduğu tahmininde bulunabiliriz. Bizim toplumumuz da iki ulustan oluşur. Ancak bizimkiler, baştan çıkarılanlarla bastırılanların; gereksinimlerinin ardı sıra gitme özgürlüğü olanlarla kurallara uymaya zorlananların oluşturduğu uluslardır. İki ulustan ikincisi olmaksızın, postmodern dünya tablosu kaçınılmaz olarak eksik kalacaktır.

20. Bourdieu, *Distinction*, s. 154, 164.

11

İki Ulus, Bugünkü Durum: Bastırılanlar

LEV TROÇKİ bir zamanlar Rus "intelligentsia"sı ile ilgili olarak şunları söylemişti: "[t]oplumsal üretimde herhangi bir bağımsız anlamdan yoksun, sayıca az, ekonomik açıdan bağımlı, ... haklı olarak kendi güçsüzlüğünün bilincinde olan Rus *intelligentsia*'sı sırtını dayayabileceği büyük bir toplumsal sınıf aramaktadır."[1] Büyük bir sınıf arayışı Rusya'da, başka herhangi bir Batı Avrupa ülkesinde olduğundan daha şiddetli ve daha yoğundu, dolayısıyla gözlenmesi daha kolaydı. On dokuzuncu yüzyıl boyunca, Batı'da entelektüel misyon örüntüleri sağlam bir biçimde oluşturulduktan bir yüzyıl sonra, Rus entelektüel çevrelerinin varlık kazanma tarzı (Robert J. Brym'in kusursuz çözümlemesine bakınız),[2] Çarları aydın despotlara, onların yönettikleri devleti ise Aklın ilerlemesi için örgütlü bir çerçeveye dönüştürme umuduna çok az yer bırakıyordu. Rus *intelligentsia*'sının, üstlendiği role sadık kalmak amacıyla radikal olmak zorunluluğunu duyması şaşırtıcı değildir; entelektüellerin misyonlarını gerçekleştirmek için gereksinim duydukları ortamı yaratmaya doğası gereği daha eğilimli olan "büyük bir sınıf" aramaları şaşırtıcı değildir.

Bununla birlikte, Rusya'nın benzersiz koşulları çok daha önemli

1. Lev Troçki, *1905*, çev. A. Bostock, Penguin, Harmondsworth, 1971, s. 58.

2. Robert J. Brym, *The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism. A Sociological Study of Intellectual Radicalism and Ideological Divergence*, Macmillan, Londra, 1978, Bölüm 2.

bir durumun güç kazanmasına yol açmıştır. Rusya'da olduğu gibi başka yerlerde de, Avrupa'nın modern tarihi boyunca entelektüelleri birleştiren şey, toplumsal dünyanın rasyonel örgütlenmesine duyulan gereksinim ve böyle bir örgütlenmenin ürününün bir tür sürekli "iç eğitim programı" olacağı şeklindeki imgeydi; beklenebileceği üzere, entelektüeller ideal toplum görüşüne kendi kolektif yaşam tarzlarından yola çıkarak biçim vermişlerdi ve gene beklenebileceği üzere, böyle bir ideale atfetmekten hiçbir zaman geri durmadıkları bir nitelik, Akıl ile onun sözcülerine tanınan yüksek otoriteydi. Mevcut toplum türlerini aynı bakış açısından değerlendirme eğilimi söz konusuydu; bu toplumlar hakkında, Akıl modeli krallığına olan yakınlık dereceleri ve kendi başlarına böyle bir modelin tam olarak uygulanması noktasına gelebilme olasılıklarına göre hüküm veriliyordu.

Bu, birleştirici öğeydi; geri kalan bütün öğeler entelektüelleri, çoğunlukla toplumun herhangi bir başka kesimine ya da toplumsal sınıfa karşı gösterilen düşmanlıktan çok daha acı ve ilkesiz bir savaş içindeki, karşılıklı düşman kamplara bölmüştü. En bölücü etmenler arasında, entelektüel tabakanın değişik kesimlerinin, toplumlarının rasyonalleştirilmesini teşvik etme çabası içinde kullanmayı önerdikleri stratejiler ve bu görevi yerine getirmek için kendi saflarına çekmeyi önerdikleri güçler yer alıyordu. Başlangıçta görevin, yükselen mutlakiyetçi monarşi ve onun toplumsal yönetim tekniklerine olan, benzeri görülmemiş çaptaki talepleri bağlamında algılandığını daha önce (3. ve 4. Bölüm'de) görmüştük. Aydın despotun ve onun toplumsal gerçekliği ferman yoluyla değiştirme konusundaki sınırsız potansiyelinin bariz iktidar ve strateji olarak öne çıkması son derece doğaldı. Bununla birlikte, bu rolü uzun süre sürdürmesi olanaksızdı. Bu erken iyimser çağın Voltaire, Diderot, D'Alembert ya da Rousseau'larının hükümdarlardan bekledikleri tam olarak Rus Katerina veya Prusyalı Frederick gibi olmaları değildi. XIV. Louis'nin varislerinden hiçbiri, felsefecilerin göğünde, unutulmaz sanat ve bilim koruyucusu "Güneş Kral" kadar parlak biçimde ışıldamamıştır.

O andan sonra, entelektüeller bölünmüş olarak kalacaktı. Her şeyden önce, "büyük gruptan kopma" süreci güç kazandı: Ortak gövdeden dallara ayrılan ilgi ve araştırma alanları, başlangıçtaki rasyonalleştirme projesinden giderek uzaklaştı. Kökleri *les philosop-*

hes'a uzanan çeşitli uzmanlık dalları sömürgeler yaratmış, toplum içinde kendi istekleri doğrultusunda denetledikleri sahalar oluşturmuş veya bu sahalarda üst derecede bir özerkliğe sahip olmuşlardır — tüm bunlar, başlangıçtaki projenin yazgısıyla ancak dolaylı olarak ve zayıf bir biçimde bağlantılıdır. Bu sürecin diğer sonucu, hâlâ kendilerini kaçınılmaz olarak devletin siyasal güçleriyle ilişkiye ya da ihtilafa sokan bir rolü oynamaya kararlı genel entelektüellerin çekirdek kadrosunun giderek azalmasıydı. Sosyologlar arasında, sürecin iki yönünün şiddetleri açısından ters orantılı bir ilişki içinde olduğu konusunda genel bir görüş birliği vardır. Daha başarılılar, kısmi entelektüellerdi; eğitimli seçkin mevkilerine sonradan gelenler için bunların uzmanlık alanları daha makbul ve daha çekiciydi. Genel entelektüellerin varlığı daha az göze çarpıyordu, çatışma siyasetine katılımları daha az belirgindi (tabii bunun tersi de doğrudur, yani çatışma siyasetine katılımları daha az belirgin olduğu için genel entelektüellerin varlığı daha az göze çarpıyordu). Bu noktayı unutmaksızın, gene de genel entelektüellerden kalmış olanlar üzerinde, yani Akıl Çağı'nın umut, başarı ve hüsranlarını barındıran kolektif bellekte korunan örüntülerin muhafızları ve uygulayıcıları üzerinde yoğunlaşalım. Bizi burada ilgilendiren, onların iç bölünmeleridir.

Modern toplumun tüm sınıflarının ve tabakalarının ortak bir özelliği vardır. Bunların grup portreleri her zaman aynı ressamlar tarafından çizilmiştir: entelektüeller. Bu portreleri çizerken, entelektüeller kaçınılmaz olarak kendi güzellik ve çirkinlik standartlarını uygulamışlardır. Güzellik ölçütleri modern çağ boyunca çarpıcı biçimde aynı kalmıştır: Karşısına çıkan her şey pahasına Akıl olanağının genişletilmesi olarak anlaşılan ilerlemeyle yakın bir ilişki; rasyonalite değerinin takdir edilmesi ve ısrarla üzerinde durulan aydınlanma gereksinimi; hakikat kültü ve onu bilen, hakikati yanlıştan ayırabilenlere duyulan saygı; topluma ve toplumu oluşturan kimselerin yaşamına biçim vermede ve onu yönetmede Akla nihai otoriteyi verme isteği. Çirkinlik ölçütleri de aynı homojen niteliği korumuştur: Rasyonalleştirmenin ilkelerine karşı olma; uygun görülmeyen hakikatlerin bastırılması eğilimi; hakikat konusunda uzman kişilerin irrasyonel, önyargılı ya da mitsel olduğunu beyan ettikleri fikirlere bağlanma eğilimi; ve "kısmi" (Aklın evrenselliğiyle bağdaşmadığı için) ilgileri, toplumun ve toplumu oluşturan bireylerin "genel" (evrensel

Akıl tarafından dikte edildiği için) gereksinimlerinin üzerine koymak.

Güzellik ve çirkinlik standartları sabit kalmak kaydıyla, portreler birbiri ardı sıra gelen entelektüel umutların ve bunların hüsrana uğramasının izini taşıyacak şekilde zamanla değişmiş ve farklılıklar göstermiştir. Portreler galerisini anlamanın en iyi yolu, onu tamamlanmamış romanslar ve karşılıksız kalmış aşklar tarihi olarak görmektir. Galeride birçok modern kahraman vardır ve bu kahramanlardan her biri yıllar geçtikçe, hem övgüye değer hem de kendilerini küçültücü portreler sergilemişlerdir.

Endüstrinin öncüsünü, Doğa'nın ehlileştiricisini, bakir toprakların fatihini ve insanın ortaya çıkarılmamış yaratıcı güçlerinin kullanıcısını Saint-Simon, sevgiyle, kusursuz, korkusuz Akıl şövalyesi olarak çizmiştir. Yaptığı işlerin haber verdiği ilerlemeden duydukları korkuyla kendilerini frenlemeye çalışan soylu sınıfın tersine, Saint-Simon'un kahraman sanayicisi meraklı, araştırmacı ve açık görüşlüydü; saygı duyduğu, öğütlerini dinlediği bilim adamına sevgiyle bağlıydı. Bu tür sanayiciler en cüretli entelektüel hayallere uyacak bir dünyayı yaratmak zorundaydılar. Böyle bir portrenin yarattığı sorun şuydu: Bir kez inceleme zahmetine katlanmış olsa, modellik ettiğinin farkında olmayan kimse bu resimde kendini göremezdi. Sorun burada bitmiyordu; başka entelektüeller de portreye anlamadan bakıyorlardı; onun
ve bunları –başarısızca– satmaya
ba cahil bir yaratık olarak görüyorlardı. "Rasyonalite"ye ancak kendi mülkiyeti sınırlarında tahammül edebilen, çitin öte yanında ne felaketlere yol açarmış, ilgilenmeyen birisi olarak. Ve böylece Marx, sanayi patronlarının eleştirisine tam da Saint-Simon'un onlara atfettiği erdemlerin yokluğundan dem vurarak başladı.

Galeride başka kahramanlar da vardı. Örneğin, "devletin gerekleri"ne ya da "genel çıkarlar"a bağlılıkları nedeniyle bencil, şahsi, yöresel, kısmi her şeye kısıtlamalar getirecek olan, demokratik yoldan seçilmiş siyasetçiler. Bunlar,
çağdaş taşıyıcıları olup, sırtlarında modern devletin karınaşık mekanizmasını idare etme görevi; sağlam bir siyasal eylem kuramına, evrenselliğiyle herkesin kabul edebileceği bir amaca, bu amacı ulusa iletecek ve ona ulaşılmasını yönlendirecek çok sayıda uzman ile eği-

tim görmüş kimseye acilen gereksinim duyuyorlardı. Ya da, siyaset adamlarının en çok "parti" politikası ile ilgili oldukları, kuramlarla hedeflerden çok, çarpıcı sloganlara gereksinim duydukları ve uzak bir gelecek için tasarılardan çok, birbirini izleyen karışıklıkların içinden çıkmak için yöntemler bulmakla ilgilendikleri bir kez anlaşıldıktan sonra, birçok entelektüel şu olasılık üzerinde kafa yormaya başladı: Güvenebileceği tek şey kendisi ve kendisine benzer insanlardır; bu durumda sanatçı, yazar ve felsefeci, kendi fikirlerinin mevcut yeryüzü iktidarlarına üstün gelecek kuvvette maddi güçler haline gelmesini umarak, ilerleme yükünü kendi omuzlarında taşımak zorundadır.

Bununla birlikte, tüm kahramanlar arasında, bir tanesi özellikle kötü şöhretli bir rol üstlenmişti: "Proletarya", "dünyanın sefilleri", daha fazla acı çekmeyi göze alamayacak kadar çok acı çekenler, rasyonel toplumun gelişindeki gecikmenin asıl yükünü taşıyan ve bu nedenle kendi yoksullluklarıyla ilgili hakikati gördükleri an, ilerlemenin bayrağı altında toplanacak olanlar. Bunlar, Rus popülist *intelligentsia*'sının köylüleri ya da onların daha sonraki ardılları olabilir – Afrikalı ya da Latin Amerikalı Radikaller. Ancak her şeyden önce, genellikle bilincinde olmaksızın, Aklın proleter bayrak taşıyıcıları olarak portrelerini yaptırmak üzere poz verenler sanayi işçileriydi.

İşçiler, insan türünü Aklın vaat edilmiş toprağına götürecek kolektif kahramanın idealize edilmiş portresine modern toplumun her sınıfından daha çok benzer görünüyorlardı. Her şeyden önce, işçiler denenmemişti, dolayısıyla toplumun daha şanslı sınıflarının aksine, ilkelerinden ödün vermemişlerdi: Henüz umutlarının sınanabileceği ve bir yana bırakılabileceği bir gerçeklik yoktu. Tarih bilinci olan hayranlarının onlara verdiği eski ada rağmen, modern işçilerin insanlık tarihinin önceki dönemlerinden herhangi birinde tam bir eşdeğerleri yoktu. Onlar gerçek bir yenilikti ve bu nedenden ötürü geçmişin acı anılarıyla kirlenmemiş bir geleceğin vaadini taşıyabiliyorlardı. Geçmişin acı çeken öteki sınıflarının aksine, yoğun olarak bir arada bulunuyorlardı ve bu yüzden görünebilir durumdaydılar, sayıları hızla artıyordu, (kabilelerin demirci ustaları gibi) doğayı ehil ve işlenebilir hale getiren büyülü törenler gerçekleştiriyorlardı ve bu nedenle hayranlarının etkilenmekten kendilerini alamadıkları bir dayanıklılık ve fiziksel güç geliştirmeleri bekleniyordu.

Ancak, "tarihsel sınıf" arayışını işçilerle noktalamak ve onları modern çağın proletaryası ilan etmek için daha önemli nedenler vardı. İşçiler aynı yazgıyı paylaştıklarının bilincinde ve onunla ilgili bir şeyler yapmaya kararlı olduklarını ortaya koyan işaretler sergiliyorlardı; inatçı ve militan bir kitleydiler, sokaklara çıkıyor, ayaklanıyor, barikatlar kuruyorlardı. Geriye dönüp baktığımızda, militanlıklarının "Aklın ilerlemesi"ni durdurma yolundaki boşuna girişimde, yani belleklerde küçük üreticinin özgürlüğü olarak canlı kalan şeyin yerine fabrikalara tıkılmanın geçişini durdurma çabasında doruk noktasına ulaştığını biliyoruz.[3] Ancak o dönemde, böyle bir bilgi mevcut değildi ve tarihsel olarak ortaya çıkan militanlığı doğallaştırma zursuz, güvensiz fabrika işçilerine sahip olmadıkları ilgileri isnat etmek kolaydı. "Rasyonel", kapitalist toplumun disiplinli ve yakından gözetlenen bir sınıfına dönüştürülmeye karşı gösterdikleri amansız direnç, "kendinde sınıf"ın şimdiden "kendisi için sınıf"a dönüşmekte olduğunun bir kanıtı olarak görülebiliyordu; "rasyonelleştirici" toplumda işçilerin, mitolojilerini yazan entelektüeller açısından doğal bir şey olan "yerleşikliğe" benzer bir yerleşiklikleri olduğu varsayılıyordu.

Belki de entelektüellerin endüstri işçileriyle ilgili ileriye dönük hayaller kurmalarının nedenlerinden en önemlisi, burada sonunda Aklın sözcülerinin, otoritelerini ne şimdi ne de bundan sonra sorgulama olasılıkları bulunmayan bir nüfus katmanıyla karşılaşmış olmalarıydı. Gerçekten de, burada söz konusu olan, "organik entelektüel" tasavvuruna bir prototip olarak hizmet etmeye yazgılı bir sınıftı – kendilerini yararlı kılmak için büyük çabalar göstermek yerine, yararlılıkları, bir sınıfın "tarihsel çıkar"ı tarafından, kelimenin tam anlamıyla kendilerine dayatılmış olan entelektüeller. İşçiler açıkça gelişme ve kendilerini mükemmelleştirme gereksinimi içindeydiler: Eğitimsizlerdi, cahillerdi, büyük ve karmaşık fikirleri kavrayamıyor, çektikleri acı ile tarihin görkemli ilerleyişi arasında bağlantı kuramıyorlardı. Yoksunluklarının doğası göz önünde bulundurulduğunda, ancak entelektüellerin denetlemede uzman oldukları yöntemle geliştirilebilir ve mükemmelliğe ulaştırılabilirlerdi: Öğretimden

3. Krş. Z. Bauman, *Memories of Class*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1982.

geçmek yoluyla. İşçiler entelektüellere, deyim yerindeyse kolektif bir Pygmalion rolünü veriyorlardı (Bernard Shaw'un Pygmalion'u). İşçiler entelektüellere gereksinim duydukları gücü veriyorlardı, ancak bu güç entelektüellerin, yalnızca entelektüellerin sahip oldukları erkler tarafından oluşturulacak ve denetlenecekti. İşçilerin "sınıf içgüdüsü" ve "doğal güç"leri ile karşılaştırarak, kendi etkisiz, coşkusuz entelektüelliklerini hor gördüklerinde bile, entelektüeller yalnızca mağrur anne-babaların yaptıklarını yapıyorlardı: Kendi vasatlıklarının karşısına çocuklarının dehasını koyuyorlardı. "Şu acı çekenler" ile "bu düşünenler"i bir araya getirme projesinde, acı çekenlerin kendi başlarına düşünemedikleri varsayılıyor ve düşünürlere bir araya getirme görevi uygun görülüyordu.

Bu izlek, entelektüellerin, modern fabrikaların "proletarya"sı ile romansının fırtınalı tarihi boyunca varlığını sürdürmüştür. Bu, Marx'ın "kendinde sınıf"tan "kendisi için sınıf"a geçiş görüsünde açıkça görülebilir – toplum ve tarih kuramının edinilmesi yoluyla gerçekleşen bir geçiş. Bu, Marx'ın "kendisi için sınıf"a ancak bilimsel çalışmayla, yani entelektüellerin alışkın oldukları ve beceriyle yaptıkları şeyle geçilebileceği konusundaki ısrarında; kendi kaynaklarıyla baş başa bırakılırsa sendikanın "burjuva saygınlığı"nın büyüsüne kapılma eğilimi hakkındakis ert yorumlarında; ve son olarak, sonuçta proleter devrimin kapitalizmi devirmesiyle gerçekleşecek olan; modern toplumun "rasyonelleştirilmesi"ne giden asal yol olarak "ideolojinin eleştirisi" ya da "ekonomi politiğin eleştirisi"ni –son derece karmaşık ve tam anlamıyla entelektüel uğraşlar– ele alışında da açıkça görülmektedir. Aynı izleğe Marx'ın çok sayıda ve farklı izleyicilerinin görüşlerinde de rastlıyoruz. Kautstky, sosyalizmi, işçi sınıfı hareketinin (kendiliğindenlik, doğal eğilimler, sınıf içgüdüsü, vb.) bir sosyalist partiyle (bilimsel kuramın örgütlü bir taşıyıcısı) nikâhı olarak değerlendiriyordu. Sosyalist ilkelere dayalı rasyonel bir toplumun alacağı biçim hakkında bilimsel kuramın neleri söylemesi gerektiği konusunda tüm aykırı görüşlerine karşın, Bernstein bu noktada Kautsky'ye katılırdı. Lenin, Kautsky'nin formülünü büyük bir içtenlikle benimsemiş, kendi başlarına işçilerin olsa olsa bir "sendika" zihniyetine (yani, gerçekliğin imgelerini yerel, dar kapsamlı bir deneyimden derleyen, yalnızca bilimsel bilginin ulaşabileceği evrensellik düzeyine kendisini yükseltme yeteneği olmayan cahil kimsele-

re özgü daha aşağı zihniyete) ulaşabileceklerini belirtmiştir. Aksiyomatik olarak zaten kabul edilmiş olan ilişkiyi en iyi biçimde dile getirme arayışı içinde, Gramsci partiyi bir "kolektif entelektüel" olarak adlandırmıştır. Lukacs, entelektüel çözümlemenin bir ürünü olan "sınıf bilinci"nin "sınıfın bilinci"ne, yani yalnızca işçilerin savundukları görüşlere üstünlüğünü kanıtlamak için büyük çaba göstermiştir: Bu sonuncu bilincin kaçınılmaz olarak "yanlış" bir bilinç olduğunu, düzeltilmesi gereken, ancak kapsamlı bir tarihsel süreç çözümlemesinin getirebileceği iyi haberleri bekleyen bir bilinç olduğunu göstermiştir. Althusser fikirleri -entelektüellerin yaşadığı ve kendilerinin saydığı dünyayı- kendi başına bir gerçeklik konumuna yükseltmiş ve her tür uygulama açısından bunların içine toplumsal değişimin köklerini ve inisiyatifini yerleştirmiştir. Marx'tan giderek daha fazla kopan ve ona karşı giderek daha eleştirel bir konum alan büyük ve küçük sol gruplar bugün (kendi aralarındaki çatışmalardan arta kalan vakitlerde) halkı "bilinçlendirmek" ve "halkın anlamasını sağlamak"la meşguldürler. Söz konusu gruplar bunu, "genel" ("kısmi"den hiç söz etmeyelim) entelektüellerin halihazırdaki kolektif deneyiminden çok, tarihsel belleğin teşvikiyle yapmaktadırlar.

Bütün bunlar, entelektüellerin önemli bir kesiminin işçi sınıfıyla aradığı nikâhın, yalnızca içten pazarlıklı bir elverişlilik gerekçesi tarafından dayatıldığı anlamına gelmez. Proletarya davasıyla kurulan tutkulu özdeşleşmede, birçok durumda oldukça güçlü bir gerçek insani acıma duygusu ve yoksul, acı çeken insanların yazgısıyla ilgilenme isteği vardı. Bazı durumlarda bu etmenin kendisi, herhangi bir tarihsel-felsefi ilginin desteği olmaksızın, insanları eyleme geçmeye (Mayhew, Booth ya da Riis örneklerinin kanıtladığı üzere) yöneltmiştir; bazen tarihsel-felsefi ilginin uyandırdığı acıma duygusunun, eylemin aracından amacına dönüştüğü olmuştur (en iyi örneğini Blanqui'de gördüğümüz bir örüntü). Gerçekten de, acı çekme, işçi sınıfının kötü durumuyla ve onun öngörülen rolüyle ilgili tüm entelektüel kuramlaştırmaların ayrılmaz bir parçasıydı. Ancak hiçbir zaman fabrika işçilerinin yoksulluğu, tek başına işçileri tarihsel rasyonalleştirmenin birincil faili haline getirebilecek bir etmen olarak görülmemiştir. İşçilerin birincil fail olduklarını ilan etmek için, acıma duygusunun, durumsal ve içsel niteliklerin atfedilmesiyle buluşması gerekiyordu, fabrika işçileri de yukarıda sayılan nedenlerden ötürü

bu atfı haklı çıkarır görünüyordu.

Çağdaş entelektüeller arasında emekçi sınıflara olan ilginin yitmesinde kendini gösteren şey, böyle bir haklı çıkarmanın yokluğunun ya da aşınmasının teslim edilmesidir. Bu süreç yalnızca, kısa ömürlü işçi militanlığının (1968'de Fransa'da, 1970'lerin başında Britanya'daki grev salgınında) "semptomatik olarak yorumlanan patlamaları" sayesinde, eski
masıyla kesintiye uğramıştır; bunun dışında günümüzün genel entelektüelleri (ya da daha doğrusu, bu kategorinin geleneksel, yasa koyucu tanımına hâlâ bağlı olan kısmı) Alvin Gouldner'in ünlü ifadesiyle yeniden "bir tarihsel fail arayışı içindedir".[4] Bariz olan
varsa, o da entelektüellerin artık sanayi işçi sınıfının, şu ana kadar belirgin olarak yapamamış olduğu şeyi gelecekte yapacağına inanmamasıdır: (Kendilerine isnat edilmiş olan) vaadi yerine getirmek. "Elveda Proletarya" benzeri başlıkları olan bir sürü kitap, makale ve manifesto ile bunlarda yer alan bir sürü ileti var ortalıkta:
de, sanayi işçilerini (o dönemde haklı olarak ya da başından
yanlış bir biçimde) oynamaları beklenen tarihsel rolün erimi dışında bırakan İdeolojik Devlet Aygıtları'nın burjuvalaştırma,
içine alma, köleleştirme edimlerinden söz ediliyor. Aynı burjuvalaştırma, özelleştirme, içine alma sürecinin dışında kalan günümüz yoksullarının tarihsel fail mirasını üstlenebileceklerine güvenilmiyor; aslına bakılırsa, onlara böyle bir miras sunulmuyor da; acı çekmek insanı zorunlu olarak rasyonelliğin faili haline getirmiyor. Resmedilmiş öteki tüm kahramanların daha başlangıçtan ne olduklarının –*resmedilmiş* kahramanlar– ortaya çıktığı bir durumda, yalnızca iki strateji olası görünüyor. Biri, ressamın resimlerinin arkasında gizlenmeye son vermesi, post-modern sanatçılar gibi, resmin kendisinden ve kendi teknik sanatından başka hiçbir şeyi temsil etmediğini kabul etmesi ve kendisi
cil faili olarak ilan etmesi (Entelektüelleri "sahip olduğumuz en önemli şans" olarak tanımladığında Gouldner'in ima ettiği ya da Daniel Bell'in *Coming of Post-Industrial Society*'de [Sanayi Toplumun Yükselişi] önerdiği gibi – ancak Bell *Cultural Contradic-*

4. Alvin Gouldner, "Prologue to a Theory of Revolutionary Intellectuals", *Telos*, Londra, 1975, 26, s. 8.

tions of Capitalism'de [Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri] kendi önerilerini tartışmaya açmıştır). İkincisi, yasa koyuculuk iddialarından tümüyle vazgeçmek, dünyanın rasyonelliğinin gelişme göstermediğini kabul etmek, ancak insanın asal gereksinimi hakikat değil anlama olduğundan bunun bir sorun oluşturmadığını ve halkın gereksinim duyduğu şeyin, yasa koyuculuktan çok iyi bir yorum olduğunu ilan etmek – neyse ki, tarihsel bir fail gerektirmeyen ve entelektüellerin kendilerinin mükemmelen yapabilecekleri bir şey.

Ama neden işçi sınıfı entelektüeller açısından çekiciliğini yitirdi? Ve neden "yeni yoksullar" en başından itibaren bu çekiciliğe sahip olmadı?

Günümüz ekonomik trendlerini inceleyenler arasında neredeyse evrensel olarak kabul gören bir nokta var: Sanayi işçilerinin sayısı doyma noktasını çoktan aşmıştır ve bu sayı, sonuçta işçiler nüfusun görece küçük bir azınlığı haline gelinceye kadar azalmaya devam edecektir. Gerçekten de, sınai üretimin, tarımın on dokuzuncu yüzyılda yaşadığına benzer bir süreçten geçtiği görüşü yaygın olarak kabul görmeye başlamıştır. On dokuzuncu yüzyılda toplam tarım üretimindeki genel artışa tarımsal iş gücündeki önemli orandaki azalma eşlik etmişti; yü
üretiminde istihdam edilmişken, yüzyılın sonunda bu rakam yüzde 3'e inmişti. Tarımda olanlar, şimdi sınai malların üretiminde gerçekleşmektedir; bazı hesaplamalara göre, günümüz endüstrisinin
ği toplam ürün hacmi, çeyrek yüzyıl içinde toplam iş gücünün yalnızca yüzde 5'ini gerektirecektir. Giderek daha çok el emekçisinin yerini otomasyon ve robotlar almaktadır, bunlar sonunda "canlı" işçilerden daha ucuz hale gelmiştir. Bugünün fabrika binaları, proleter hiddetin doruğa çıktığı ve devrim atılımının biçim kazandığı –ya da dışarıdakilere öyle göründüğü– dünün devasa ve çirkin "toplama kampları"na pek az benzemektedir.

İstihdam edilenlerin toplam sayısı, sanayide istihdam edilenlerin sayısıyla aynı hızda azalmamaktadır. Bununla birlikte, çarpıcı bir etkisi olan dikkatedeğer bir yeniden yapılanma sürecinden geçilmektedir: İstihdam edilen emeğin gerçek öznitelikleri ile iş koşullarının radikalleştirdiği proletaryaya bir zamanlar atfedilen nitelikler arasındaki giderek büyüyen mesafe. André Gorz'un sözleriyle belirtmek gerekirse, iş gücünün yen

"Çalışabilir durumdaki nüfusun ikici (düalist) bir anlayışla bölünmesi: Bir yanda, sanayiciliğin geleneksel değerlerinin koruyucusu olan, işlerine ve toplumsal statülerine bağlı, kalıcı, güvenli, *full-time* üyeler; öte yanda, işsiz ve güvenlikten yoksun, rastlantısal olarak iş bulan, sınai yapının gerektirdiği niteliklerden ve toplumsal statüden yoksun, en bayağı işleri yapan bir kitle."[5] Hiç kuşku yok ki, yapılan işlerin "bayağılığı", sendika korumasının ortadan kalkması ile işçiye statü tanınmasının yadsınmasının bir sonucudur; iyice yerleşmiş, sendikalaşmış emeğin "dışlama yoluyla kendini kapatma" taktiğinin bir yan ürünüdür. Görünen o ki, sendika radikalizminin aşınmasını, iş gücünün genel yeniden yapılanmasından bağımsız olarak değerlendirilen belli işçi kategorilerinde meydana gelen değişikliklerle açıklamaya kalkışan çözümleyiciler yanlış yoldaydı. İngiltere'de on dokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğinde olduğu gibi, emek içindeki bölümlenme sendikanın ilgi alanları arasında en önemli yeri işgal etmektedir; sendikaların stratejisinin en önemli belirleyicilerinden birini oluşturmakta ve rasgele, *part-time*, sendikalaşmamış, vasıfsız ve düşük ücret ödenen emeğin karşısına "bizim çocuklara iş" politikasının çıkarılmasını sağlamaktadır. Yeni bir teknolojik devrimin meydan okumasıyla karşı karşıya kalan sendika örgütlerinin bu ana kadarki tepkileri, sayıları giderek azalan geleneksel, vasıflı, *full-time* işçi mevzilerinin birikmiş ayrıcalıklarının çevresinde siperler kazmak olmuştur. Sendikaların yaptığı, hiç kuşkusuz, çok az başarı olasılığı bulunan bir oyalama savaşıdır. Mevcut tüm hesaplamalara göre, modern tarihte ilk kez, sermaye yatırımı bugün işlerin sayısında bir azalma anlamına gelmektedir (en azından, sendikacılık pratiğinin harekete geçirdiği anlamda). İşçi sınıfı –"tarihsel bir fail" arayışı içindeki entelektüellerin idealleştirdiği ve sendikal örgütlenme pratiklerinin kurumsallaştırdığı biçimiyle– güncelliğini yitirmek üzeredir. Bu sınıfın rolünü ancak yerine getirilmemiş vaatler ve yitirilmiş fırsatlar bağlamında tartışabiliriz.

Bu tartışma, "işsiz, güvenliksiz ve rasgele işçileri"; yeni yoksulları, sözcüğün antik Roma dönemindeki anlamıyla gerçek proletaryayı; fiziksel varoluşları için sosyal yardıma ya da asgari geçim yar-

5. André Gorz, *Paths to Paradise, On the Liberation from Work*, Londra, 1985, s. 35.

dımına bel bağlayan, sayıları giderek artan milyonları; en son teknolojik devrimin, rasyonalitenin nihai zaferinin (bazılarına göre kalıcı bir biçimde) ekonomik bir rolden yoksun bıraktığı yoksul, özürlü, vasıfsız, toplumdışı ya da toplumun dışına itilmiş kimseleri dışarıda bırakıyor. Bu insanlar acı çekiyorlar. Entelektüeller onlara acıyor ve bu acılarını dile getiriyorlar, ancak bir biçimde düşüncelerini bu kendine özgü acı çekme biçimiyle birleştirmeyi önermekten sakınıyorlar. Gönülsüzlüklerinin nedenlerini kuramlaştırıyorlar. Habermas, yeni yoksulların, sömürülmedikleri için devrimci bir güç olmadığını söyleyecektir. Offe, onların siyasal olarak etkisiz olduklarını, çünkü geriye çekecekleri bir emekleri bulunmadığından, pazarlık etme gücünden yoksun olduklarını ekleyecektir. Genel olarak, acıma duygusu, şefkat ve merhametin yerine geçmektedir: Yeni yoksullar, insani nedenlerle yardıma muhtaçtır; onlar dünyanın geleceğinin oluşturucuları olarak eğitilmeye uygun değildir. Tarihsel-felsefi kayıtsızlıkla, yoksulluğun sihirli yönü de sona ermiş oluyor. Yoksul olmak, bir kez daha romantiklikten uzak bir şey olarak görünüyor. Yoksulluğun herhangi bir misyonu yok, gelecekteki bir zaferi kendisinde barındırmıyor. Mantıksal ya da tarihsel açıdan olmasa da, psikolojik olarak, kalıntısal, marjinal, yabancı olarak görülüyor.

Günümüz yoksulluğunu "yeni" kılan marjinallik, son çözümlemede, sermayenin emekten bağımsızlaşmasının bir ürünü gibi görünmektedir. Bugün, sermaye toplumun kalanını üretici emek rolüne angaje etmemekte; daha kesin olarak söylemek gerekirse, bu biçimde angaje ettiği insan sayısı giderek azalmakta ve daha az önemli hale gelmektedir. Bunun yerine, sermaye toplumun kalanını tüketiciler rolüne angaje etmektedir. Daha kesin olarak, bu şekilde angaje ettiği insan sayısı giderek artmakta ve daha önemli hale gelmektedir. Bourdieu'nün gözlemini aktarmak gerekirse, bu insanlar bastırılmaktan çok baştan çıkarılan, normlarca kısıtlama altına alınmaktan çok gereksinimlerce yönlendirilen insanlardır; polis ile ideolojinin yerini alan halkla ilişkiler tekniklerinin ve reklamcılığın yöneldiği insanlardır. Her şeyin ötesinde bunlar, sermayenin yeniden üretiminin ve onunla birlikte sermaye ile pazar çevresinde örgütlenmiş toplumsal sistemin devamının öncelikle kendilerine bağlı olduğu insanlardır. Sermayenin emekten bağımsızlaşmasından önce, yoksullar öncelikle ve her şeyden önce "yedek emek ordusu"ydu; sermayenin

büyüme seçeneklerinin açık olmasını sağlıyor ve sermaye-emek karşıtlığını, bu karşıtlığın sistemin yeniden üretimini tehlikeye sokacağı sınırın ötesinde tutmaya yardımcı oluyorlardı. Bu nedenle, yoksullar sistemin yalnızca kaçınılmaz bir parçası olmakla kalmıyor, onun vazgeçilmez bir parçasını oluşturuyorlardı – hiçbir biçimde ona yabancı bir grup değillerdi. Sermayenin emekten bağımsızlaşmasından sonra, yoksullar benzeri bir "sistem-içi" rolünü ancak ciddi olarak "yedek tüketim ordusu" olarak değerlendirilmeleri durumunda oynayabilirlerdi. Ancak böyle değerlendirilmeleri mümkün müydü?

Bastırma, gözetim altında tutma, otorite ve uygulanabilir kurallar tarafından hizaya sokma, modernitenin çok erken bir aşamasında, ancak çok az sayıda ayrıcalıklı ve çok zengin bir kesimin muaf olduğu bir egemen bütünleştirici mekanizmalar kümesi oluşturmuştur. Bu küme, fabrikadaki insan yönetimi gerekliliklerine gerektiği gibi hizmet ediyordu – sermayenin egemenliğinin, toplumun kalanının gerçek ya da potansiyel emek gücü olarak kurulmasına dayandığı bir toplumda en önemli kurum olan fabrikada. Bu çelişkinin iktisadileştirilmesinin denetimin üstüne çıkmasıyla, toplumun giderek daha geniş bir kesimine söz konusu mekanizmalar kümesinden kişisel olarak muaf olma şansı verilmiştir. Sermayenin emekten bağımsızlaşma yolunda kaydettiği ilerlemelerle birlikte, bu şans daha yaygın hale gelmiştir: Artık tüketicilik yetileri üretim potansiyellerinden daha önemli hale gelen giderek daha çok sayıda insan için, eski küme giderek üretici olmayan (ya da daha doğrusu, "tüketici olmayan" mı demek gerekiyor?) ve her şeyin ötesinde konu dışı bir nitelik edinmiştir. Bu insanlar artık yeni bir mekanizmalar kümesi aracılığıyla – baştan çıkarma, halkla ilişkiler, reklam, büyüyen gereksinimler – etkin ve etkili bir biçimde entegre edilmektedirler (büyüyen sermayenin yeniden üretimiyle ilgili gerçek rolleriyle bağdaşacak bir tarzda). Ancak, herkes iki dünyayı birbirinden ayıran sınır çizgisini geçmiş değildir.

Yeni yoksullar, bu sınır çizgisini geçememiş olanlardır. Onlar tüketici değildirler; ya da daha doğrusu, onların tüketimi sermayenin başarılı yeniden üretimi açısından pek önemli değildir (tükettikleri şeyler, zaten çoğunlukla pazar dolaşımı dışında tutulmaktadır). Bu nedenle, onlar tüketim toplumunun birer üyesi değildir. Bastırma, gözetim altında tutma, otorite ve kuralcı düzenlemelerin birlikte ha-

rekete geçirilmesi yoluyla disipline edilmeleri gerekmektedir. Bourdieu'nün "kültür oyunu" onlar için değildir. Eğer aptallık edip, başka türlü düşünecek olurlarsa, sonuçların neler olabileceğini Jeremy Seabrook dile getirmektedir:

Michelle'i düşünüyorum. On beş yaşındayken, saçı bir gün kızıl, ertesi gün sarıydı, sonra simsiyah boyanmış oluyordu; bir gün saçlarını Afrikalılar'a özgü biçimde kıvırıyor, sonra örüyor, daha sonra düzleştiriyor, en sonunda başında nerdeyse hiç saç bırakmayacak şekilde kısacık kestiriyordu. Burnuna bir hızma takmıştı, sonra kulaklarını deldirmişti; dudaklarını önce kırmızıya, sonra mora, daha sonra siyaha boyamıştı. Yüzü bir hayaletin yüzünü andıran bir beyaza boyanmış, daha sonra şeftali rengine dönüşmüş, en sonunda sanki bir kalıba dökülüp biçim verilmişçesine bronz rengine bürünmüştü. On altı yaşında, kendisini hayallere kaptırarak, yirmi altı yaşındaki sevgilisiyle birlikte olmak için evi terk etmişti. Eğer eve geri götürürlerse, kendini öldüreceğini söylüyordu. "Ama her zaman ne istediysen yapmana izin verdim," diyerek karşı çıkıyordu annesi. "İstediğim bu" karşılığını veriyordu Michelle. Birlikte olduğu erkek tarafından feci bir biçimde dövüldükten sonra, on sekiz yaşında, iki çocuğuyla birlikte annesine geri döndü. Üç yıl önce kaçmış olduğu yatak odasında oturuyordu; dünün pop yıldızlarının solmuş fotoğrafları hâlâ duvardan ona bakıyordu. Kendisini yüz yaşındaymış gibi hissettiğini söyledi. Bitkin hissediyordu kendisini. Yaşamın sunabileceği her şeyi denemişti. Geriye hiçbir şey kalmamıştı.[6]

Tüketim cennetinin kendi portatif cehennemi vardır: İzinsiz ziyaretçiler için.

Pazar, tüketim toplumuna üyelik için çetin bir sınavdan geçirir insanları. Tüketim toplumunun talepleri son derece demokratiktir: Bunlar, ayrım gözetmeksizin, dinlemek isteyen herkese yöneltilmiştir ve herkes dinlemeye teşvik edilir ya da duymaya zorlanır. Bu nedenle, potansiyel olarak, herkes baştan çıkarılır ya da baştan çıkarılması mümkündür. Ancak bir kez baştan çıkarıldıktan sonra, Michelle ve benzerleri kısa süre içinde, gıpta ettikleri malların herkes açısından çekici olması yanında, yalnızca bazılarına mutluluk getirdiğini keşfederler; ya da Michelle'in tahmini bu yöndedir, çünkü kesin olarak bildiği tek şey, kendisinin o "bazıları" arasında yer almadığıdır. Meta oyunu ödül getirmez; tek ödül oyunun kendisidir, sürekli yenilenen kazanma umudunu sunar oyuna katılanlara. Ancak bu tür bir ödülü elde etmek için insanın sonsuza dek oyunu sürdürme yeteneği olmalıdır, böylece umudun ölmesine hiçbir zaman olanak ta-

6. Jeremy Seabrook, *Landscapes of Poverty*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, s.59.

nınmaz ve yenilmek her zaman bir çarpışmayı yitirmek demektir, savaşı değil. Bir kez oyunu oynamayı bırakırsanız, umut ortadan kalkar ve kaybetmiş olduğunuzu, yitirdiklerinizi telafi edecek bir başka savaş olmayacağını bilirsiniz. Umut tapınağına yalnızca oyanayabilenlerin girmeye izni vardır. Michelle artık izinsiz olduğunu bilmektedir: Başka insanların oyununda onun yeri yoktur. Ona bir şans verilmiş, o ise başarısızlığa uğramıştır. Artık alçakgönüllü olması gerekmektedir.

Nitekim alçakgönüllüdür de, çünkü sosyal yardım ya da asgari geçim yardımı biçiminde devletin yaptığı "hayırseverlik"ten yararlananlar arasındadır. Michelle'le ve ona benzeyen başkalarıyla ilgili olarak Hilary Rose şunları yazmıştır: "Asgari Geçim Yardımı biçiminde var olan 'armağan ilişkisi', kişisel aşağılanmanın kamu parasıyla değişimidir... Ortaçağ'da bir cüzamlının yaralarını göstermesi gibi, başvuran kişi yakarıcı rolünü üstlenmek zorundadır."[7] Bir kimsenin devlet yardımına muhtaç olup olmadığını saptamak için yapılan araştırma sonucu verilen yardım uygulamasınd
yalvaçlarının yüce umutlarından hiçbir iz kalmamıştır. Sir John Walley'in anımsattığı gibi, Beveridge Raporu'nda

> [b]u yardımdan kaynaklanan ödemelerin, yasal bir hak olarak, insanların geçim kaynakları ve karakterleriyle ilgili herhangi bir araştırma
> ğı ve ayrılan ödenekler çerçevesinde, bizzat bu ödemelerin yardım için yoksul bir insan olarak başvurma zorunluluğundan kurtulmayı
> yanan bir umut söz konusuydu. Yurttaşlar arasından yalnızca durumu iyi olanlar değil, *bütün* yurttaşlar, her şeyin artık sosyal güvenliğin karşılayacağı talihsizliklerden birinde yitip gitmesi korkusu olmaksızın, tasarruf yapabilecekler ve kendi gelecekleri ya da ailelerinin gelecekleri yararına tasarılar kurabileceklerdi.

Beveridge'in fikirleri, üreticiler dünyası içinden bakılarak oluşturulmuştu – ya da bu fikirlere böyle bir dünyanın canlı anıları ışığında biçim verilmişti: Böyle
henüz geçici bir talihsizlikti ve kendilerini oyunun kıyısında bulanlar için, kendilerine yardım edecek devlet söz konusu olduğundan, (Klaus Offe'nin belirteceği gibi, "emeklerini yeniden metalaştırmak üzere") oyuna dönmek bir görevdi. Bu nedenle, onlara toplumun ka-

7. Hilary Rose, "Who can Delabel the Claimant?", *Justice, Discrimination, and Poverty* içinde, yay. haz. M. Adler ve A. Bradley, Professional Books, New York, 1971, s. 152.

laonından tümüyle farklı davranmak için herhangi bir neden yoktu. Beveridge'in fikirleri, oluşturuldukları anda bile demode fikirlerdi. Sonraki uygulama bunu kanıtlamış oldu. Gerçekte sosyal güvenliğin her alanında, hak kazanılmış ödemelerin yerini "yardım alan kişinin onurunu zedeleyen" ve doğaları gereği "toplumsal olarak bölücü" olan maddi durum soruşturmaları aldı.[8] Kaldı ki, tüketim toplumuna getirdikleri en büyük yarar toplumu bölmeleri olduğu için, bunların bölücü olması amaçlanmıştı. D. V. Donnison'un deyişiyle, Britanya'nın asgari geçim yardımları "ikinci sınıf olarak damgalanmış insanlara verilen ikinci sınıf damgalı bir hizmetti".[9] Bu hizmetten yararlananları ikinci sınıf yurttaşlar olarak kuran şey, hizmetlerin kasten ikinci sınıf olarak korunan niteliğidir ya da en azından bu nitelik, ondan yararlananların ne olduğu konusunda çevredekileri uyarmak için bir yaftaişlevi görmektedir.

Baştan çıkarılmaya uygun olmadıklarını kanıtlamış olanların bekleyebilecekleri tek şey, o eski ve güvenilir bastırmadır. Reklamcılık onları etkilemeyecek ya da daha kötüsü onları kızdıracaktır (şehir içindeki protestolar sırasında dükkânların yerle bir edilip ateşe verilmesinde görüldüğü gibi); silahlı otorite dağılan parçaları toplamaya gerek duyar. Yeni gereksinimler yalnızca gelecekteki dertlerin habercisidir; yoksulların eski gereksinimlere bağlı kalmasını güvence altına almak için normlara gerek vardır. Her şey göz önünde bulundurulduğunda, ayrım gözetmeksizin yapılan baştan çıkarmanın toplumsal düzene getirdiği zararı ortadan kaldırmak için bastırma gerekmektedir. Elbette, yoksullar için bastırma ve normlar yeni bir şey değildir. Ancak artık bunlar bir de ayırımcılık aracıdırlar; yeni yoksul sınıfın karşısına, giderek daha çok sayıda insanın bastırma, otorite ya da kuralcı düzenlemeden çıkış yolunu buldukları bir zamanda çıkmaktadırlar. Bu yüzden, yoksullar, yasa tarafından ve pratikte, kendilerine farklı kuralların uygulandığı ayrı bir kategori olarak oluşturulmalıdır. New York eyaletinin Newburgh şehri belediye başkanı Joseph Mitchell şu sözleri söylediğinde, tüketim toplumu

8. Klaus Offe, *Social Security - Another British Failure?*, Charles Knight, Londra, 1972, s. 73, 108.

9. Krş. Paul Spicker, *Stigma and Social Welfare*, Croom Helm, Londra, 1984, s. 37.

tinin bu yanında olup rahat edenler adına konuşmaktaydı:

Toplumsal asalakların vergi ödeyenlerin üstünden, gayri meşru çocuklar peyhlama hakkına karşı çıktık. Ahlaki dolandırıcıların ve aylakların hükümetten alkları yardımla sonsuza dek yan gelip yatma hakkına karşı çıktık. Düzenbazların ükümet yardımından çalışılarak kazanılandan daha fazla para kazanmalarına kar- çıktık. Hükümet yardımı alanların Devlet ve Federal Hükümet kararıyla aylak- ederek geçinme hakkına karşı çıktık. İnsanların işten ayrılıp, şımarık çocuklar bi devlet yardımı alma hakkına karşı çıktık. Yurttaşların, kamuya yük haline gele ya da bu durumlarını sürdürme amacıyla göç etmesi hakkına karşı çıktık.

Ahlaksal olarak yüceltici bu manifestonun arkasında, bir aşağıma pratiği bulunmaktadır. Joe R. Feagin'in bulgularına göre,

[ABD'deki] yardım büroları yardım alanların evlilik ve cinsel yaşamlarını gözetim altında tutmakla kalmamış, aynı zamanda bu insanların yaşamlarının öteki önlerini de nezaret altına almıştır. Toplumsal yardım görevlileri davet edilmeksin onların evine gidip, evi yönetme yöntemleriyle çocuk yetiştirme uygulamaları didikleyebilirler. Yardım alanların yaşamına devletin müdahalesine bir başka nek, doğum kontrolü konusundaki aşırı baskı olmuştur. 1970'lerin başlarında, r dizi gazete haberi, yerel sosyal yardım kurullarının, yardım alan annelerin zorkısırlaştırılması eylemine katıldıklarını kanıtlamıştır.[10]

Amerika'yla ilgili bir başka inceleme, halihazırdaki kamusal ardım sisteminde, yoksulların şu sayılanlara gereksinimi olduğunu östermiştir: "Büyük bir sabır (örneğin, toplumsal yardım memurla- randevu vermediklerinde ya da yardım alanları çok uzun süreler eklettiklerinde); kabalık ve hakarete karşı büyük bir tahammül (öreğin, hastanelerin acil servis odalarını kullanan yoksullar, herhangi ir soru sormak istediklerinde, insanların kendilerini fark bile etmeiğini gördüklerinde) ve özel yaşamlarını kamusal hale getirmek çin olağanüstü derecede hazırlıklı olma (örneğin, yardım başvuruunda bulunanlara, toplumsal yardım ofisinin açık mekânında cinsel aşamı ile ilgili sorular sorulduğunda)." Yoksullara, bürokrasinin endilerine biçtiği rollerin, yeni ve ayırıcı toplumsal tanımlarının ğretilişi ise şu şekilde olmaktadır:

[Y]oksullar, "Bağımlı Çocuklara Yardım Alan Kişi" ya da "iş eğitimi prograı katılımcısı" biçimindeki bürokratik kategorilere eklenen senaryoları oynamayı ğrenmek zorundadır. Bu rollerin getirdiği sorunlardan biri, söz konusu rollerin

10. Joe R. Feagin, *Subordinating the Poor, Welfare and American Beliefs*, rentice Hall, Englewood Cliffs, 1975, s. 3, 73.

yoksul insanların hükümet daireleri ve kimi zaman kamu tarafından tanınmasını sağlayan yeni oluşturulmuş toplumsal yaftaları (örneğin, *"ADC mother"*, yani "Bağımlı Çocuklara Yardım alan anne" gibi) beraberinde getirmesidir. Bir kez yapıştırıldığında bu yaftaların çıkarılması güç olabilir; yoksul insan, maddi durumunu düzeltmek için ne yaparsa yapsın gene de asal olarak yoksulluk yaftasıyla tanındığını görebilir – çoğunlukla onur kırıcı, moral bozucu ve insanı belli bir biçimde damgalayıcı bir yaftadır bu.

Sınıflandırmanın kendi kendini devam ettirmesi amaçlanmıştı; bürokratik uygulama her tür rehabilitasyon aldatmacasına son vermiştir – ürünlerini etiketlemek, ayırmak, her birine kalıcılık damgasını vurmak istemektedir. Yoksulluk rollerinin verilmesi ve "başarılı" bir biçimde öğrenilmesi "kişinin olumlu eyleme yönelik iradesini yok edebilir. Örneğin, bu kişi kamu memurlarına karşı, bürokratik işlemlerin gerektiriyor göründüğü bağımlılık ve yaltaklanma tavrını benimsemeyi öğrenebilir; ya da kendisini damgalayan bir yaftayı doğru olarak kabul etme noktasına gelebilir ve böylece kendine saygısını yitirebilir veya kendi zararına olacak bir öfkeyle tepki gösterebilir".[11] Her şey, rollerin öğrenilmesini, benimsenmesini ve bu rollerle özdeşleşilip o şekilde kalınmasını güvence altına alacak şekilde yapılır. Joel F. Handler ile Ellen Jane Hollingsworth'ün ortaya çıkardıkları gibi:

Yardım kapsamına alma süreci ve maddi durum soruşturması, yardım alacakları belirleyen memurlara son derece geniş soruşturma yetkileri getirmektedir. Sosyal yardım için başvuran kimsenin hemen her şeyi dairenin resmi ilgi alanı içine girebilir. İhtiyacı belirlemede, yalnızca tüm kaynaklar değerlendirilmekle kalmaz, dairenin "kaynakların hakkıyla kullanılabilmesi" amacıyla planlar oluşturma yetkisi de vardır ... [m]addi durum soruşturması bir kapı bekçisi işlevini görse de, bu soruşturmanın uygulanması yardım kapsamına alınma aşamasıyla sınırlı değildir. Soruşturma uygulaması başvuru zamanından, yardımı alan kişi programdan ayrılıncaya kadar uzanmaktadır. Herhangi bir anda, kaynaklar ve ihtiyaçlar değişip, yardımdan yararlanabilirlik konumu yitirilebilir ... Mal varlıklarının ve kaynakların açıklanması, dostların ve iş arkadaşlarının adlarının verilmesi, harcamaları ve toplumsal davranışı ortaya koyan araştırma ve soruşturmalara tabi olunması – tüm bunlar, sosyal yardım almanın bedelidir. [12]

Toplumsal yardım mevzuatı ve uygulamasının bütünsel etkisi,

11. Hristen Grønbjerg, David Street ve Gerald D. Suttles, *Poverty and Social Change*, University of Chicago
12. Joel F. Handler ve Ellen J. Hollingsworth, *The "Deserving Poor"*, Markham Publishing Company, 1971, s. 77, 79, 165.

yoksulların güçsüz kılınmasıdır. Güçsüz kılmak aynı zamanda yardım alan kişinin, tüketim toplumunun meşru üyeleri saflarına katılmasını önlemek demektir. Gerçekten de, Edythe Shewbridge'in yürüttüğü vaka incelemelerinin[13] ve benzeri öteki araştırmaların açıkça gösterdiği gibi, sosyal yardımı kurumlarında böyle bir katılımı kolaylaştıracak hiçbir şey yoktur. Aksine, sosyal yardım uygulaması, tüketim toplumu üyeliğinin gerektirdiği becerilerin "unutturulması" üzerinde yoğunlaşmaktadır; yardım alanlara artık kendi "satın alma seçimlerini" yapma izni verilmez, bu seçimler onlar adına yapılır.

Sosyal yardım devletinin "yardımdan yararlananlar" ile olan ilişkisinde gördüğümüz insandışılıktan, kötülükten ve katıksız acımasızlıktan oluşan bu şaşırtıcı karışım ve hepsinden önemlisi nüfusun büyük bir çoğunluğunun sosyal yardım alanlara karşı antipatisi ve kuşkucu davranışları, genellikle sosyal yardımın bozucu olduğu düşünülen niteliğiyle açıklanmaya çalışılmıştır: İkincil aktarımlara dayandığı, emek sözleşmeleriyle ilişkisi bulunmadığı ve pazar kuralı dışında kaldığı için sosyal yardım sistemi, sermaye-emek ilişkilerinin yeniden üretimi açısından vazgeçilmez olan "çalışma etiğini" zayıflatıyor görünmektedir. Ancak çalışma etiğini zayıflatmak için yoksullara ne gerek var ki? Britanya'da kredi kartları şu sloganla sunulmuştu: "*take the waiting out of wanting*"
meyin"). Artık çıkarları iş gücünün sömürülmesinden çok pazarın idaresine bağlı olan ve harcama ile tüketme güdülerinin, kazanma ve tasarruf etme güdülerine egemen olduğu bir toplumu gereksinen sermayenin yeniden üretimi için çalışma etiği giderek daha az önemli bir şey haline gelmiştir. Çalışma etiği, tüketici pazarının tiksinti duyduğu bir şeydir. Tüketim oyununun sürüp gitmesini sağlamak için gerekli olan mitolojide, "ömür boyu çalışma"ya oldukça alçakgönüllü bir yer bırakılmıştır (eğer bir yer bırakılmışsa tabii). Jeremy Seabrook'un gözlemlediği gibi, tüketim toplumu gençliği "uçsuz bucaksız hayal ürünü bir konfor"a göre yetiştirilmektedir: "Gençler, parayı çalışmayla bağlantılı bir şey olarak değil, emeklerini satmak kadar, piyangodan, soygundan, disko dansı yeteneğinden ya da bir yarışmadaki büyük ikramiyeden kazanılabilecek bir şey olarak düşünmeye

13. Edythe Shewbridge, *Portraits of Poverty*, W. W. Norton, 1972.

başlamışlardır."[14] Bu düşünme tarzı, devlet yardımı deneyiminden kaynaklanmamaktadır; en yetkin otoriteden gelmektedir – tüketici pazarının kendisiyle ilgili reklamından, tüm ideolojileri alt eden postmodern ideolojiden.

Devlet yardımı sisteminin pazarın gücünü sınırladığı, la "meta üretimini bozan" bir etmen olduğu söylenmektedir; bu yönüyle devlet yardımı, haklı olarak, tüketiciler toplumuna aykırı bir öğe olarak, tüketicilerin ortak çıkarı uyarınca ortadan kaldırılması ya da en azından radikal bir biçimde azaltılması gereken bir öğe olarak görülecektir. Tüketici pazarı açısından işlevsel olan, aslında bu inancın kendisidir. Yoksulların devlet yardımı alanlarolarak "doğallıktan çıkarılması", tüketiciliğin "doğallaştırılması"nın vazgeçilmez bir koşuludur. Tüketicilerin kendilerine özgü kimliği koruması, tüketici olmayanların o kimliğin itici ve nefret edilmesi gereken karşıtı –ve sakınılması gereken bir tehdit– olarak kurulmasını gerektirmektedir. Yoksullar olmasa, onları icat etmek gerekirdi. Onlar bir tüketim toplumunda tüketici olmamanın ne anlama geldiğini gözler önüne sermektedirler. Onların kötü durumu, tüketici yaşamının getirdiği gerilimleri ve hüsranları zararsız ve yoksullukla karşılaştırıldığında rahatlıkla katlanılabilir hale getirmektedir. Tabii, onları gerçekte oldukları gibi değerlendirmek kaydıyla: Yoksullar tüketici pazara, tüketici pazarın kabul ettiği ve hatta tartışıp, kamu önünde kanıtlamaya istekli olduğu yegâne alternatifin somut örnekleridirler. Dehşet uyandıran alternatif olarak görünür kılınmakla yoksulların tüm öteki alternatifleri, "alternatifliğin" kendisini dehşet uyandırıcı kılmaları beklenmektedir. Clive Jenkins ile Barrie Sherman günümüz İngiliz toplumu ile ilgili olarak şu yorumda bulunuyorlar: "İngilizler her zaman sevecen, hoşgörülü, uygar bir toplum olmakla, asgari toplumsal ve siyasal kargaşa ile insana yaraşır, doğru düzgün bir yaşam sürdürmenin olanaklı olduğu bir toplum olmakla gurur duymuşlardır. Bir noktaya kadar bu doğrudur, ancak beyaz, erkek, iş sahibi, maddi açıdan iyi durumda ya da (tercihan) zengin olmanız; yaşlı, sakat, zihinsel özürlü olmamanız kaydıyla."[15] Uygar olarak tanınması için tüke-

14. Seabrook, *Landscapes of Poverty*, s. 94.
15. Clive Jenkins ve Barrie Sherman, *The Leisure Shock*, Methuen, Londra, 1981, s. 105.

tim toplumunun, başarısını her gün ölçebileceği uygar olmayan bir alternatife gereksinimi vardır. Üyelerine karşı hoşgörülü kalması için, üyelerinin, tüketici toplumu olmayan her şeye karşı hoşgörüsüzlüğüne gereksinimi vardır.

Aslında, yeni yoksullar tüketici pazarın bir ürünüdür. Yoksullar (üretim yönelimli kapitalist ekonominin marjinalleştirdiği yoksullar için bir zamanlar söylendiği gibi) pazarın "kötü işleyişi"nin değil, onun varoluş ve yeniden üretim tarzının bir ürünüdürler. Tüketici toplumu zengini, gösterişli tüketiciyi bir patron, bir sömürücü, farklı bir sınıfın üyesi, bir düşman olarak değil, davranış modelini belirleyen birisi, izlenmesi gereken bir örnek, ulaşılması, aşılması ve geride bırakılması gereken bir hedef olarak, herkesin izlemeye öykünmesi gereken yolda bir öncü ve öykünülmesi gerçekçi olan bir olumlama olarak koymakla kendi yoksulunu yaratmaktadır. Bir kez daha Seabrook'un söylediklerini aktarmak gerekirse:

> [B]izim yoksulluğumuz öyle bir tarzda yeniden tanımlanmıştır ki, insanları yoksunluktan kurtarmak için neyin gerekli olduğunu beli leme yönündeki tüm girişimler sonuçsuz ve ulaşılamaz görünmektedir, umutsuz bir biçimde, gözümüzü korkutacak ölçüde yüksek maliyetlidir; bunun nedeni ise, yoksulluğun ihtiyaca göre değil, sınırsız bir üretme ve satma kapasitesine göre belirlenmesidir. Bu yolla, yoksulluk çözümsüz bir sorun haline gelmiştir; ya da daha do rusu, sorunun çözümü yoksullara yardım eyleminde değil, zenginlerdedir – suretinde yoksulun yeniden üretildiği zenginlerde.[16]

Tüketim toplumunun trajedisi, giderek artan bir düzeyde eşitsizlikleri yeniden üretmeksizin ve tüm "toplumsal sorunlar"ın pazarlanabilen metaların bireysel tüketimi yoluyla tatmin edilebilen bireysel gereksinimlere dönüştürülmesi konusunda ısrar etmeksizin kendini üretememesidir; böyle yapmakla tüketim toplumu her gün gereksinimleri pazar aracılığıyla karşılanamayan ve dolayısıyla bu yeniden üretimin koşulunu zayıflatan kendi özürlülerini üretmektedir. Gerçek anlamda diyalektik bir biçimde, tüketim toplumu ürettiği rahatsızlıkları iyileştirememektedir, bu rahatsızlıkları yanı sıra mezarına götürmediği sürece.

Nedenler her ne olursa olsun, gerçek şu ki, ne kadar refah içinde de olsa, tüketici toplumu içinde bastırılanlar ve zorlayıcı kurallarla

16. Seabrook, *Landscapes of Poverty*, s. 87.

düzene sokulanlar gözle görülür bir biçimde mevcutturlar – tüketici pazarı yaşamını sürdürdükçe de olasılıkla orada kalacaklardır. Bu nedenle, tüketici toplumunun birbirinden açıkça farklı iki toplumsal denetim sistemi kullanması, onun en çarpıcı ve en can alıcı özelliğidir; tüketim çevresinde örgütlenen bir toplumun üyelerini bütünleştiren birbirinden
sal düzen ya da toplumsal yeniden üretim modeli, bu ikiliğe hakkını vermeksizin eksiksiz hale gelemez.

Ancak, çağdaş toplumun bir "tüketici toplumu" olarak kuramlaştırılmasında çoğunlukla bu özellik göz önüne alınmaz. Tüketici toplumunun kendisiyle ilgili imgesiyle uyum içindeki bu kuramlaştırma, bastırılanları, betimlediği toplumla ancak uzaktan bağlantılı, marjinal bir olgu olarak değerlendirir; ya geçici ya da yabancı, ancak her iki durumda da temel modelin geçerliliğini değiştirmeksizin aradan çıkarılabilecek bir öğe ve açıklanması için tüketici toplumunun kendine özgü niteliklerinden farklı bir dizi etmen gerektiren bir olgu olarak.

12

Sonuçlar: Gerekenden Bir Fazla

Sonuç, Modern Üslupta

Son bölümlerde, modernitenin (bu ana kadar) başarısızlığa uğramış ya da en azından tamamlanmamış rasyonalleştirme projesinin anlaşılması ve izlenmesi güç öyküsünü izlemeye çalıştık. Rasyonalleştirme sürecinin, peşi sıra otorite mevkilerinin aşırı parçalanmasını getirdiğini gördük; her mevkide, rasyonel teknolojinin varlığı, sistemden giderek artan ölçüde özerkleşmeye olanak sağlamakta, mevkiler arasındaki tek bağlantı noktası olarak pazarı bırakmaktadır. Böylece, sistemin parçalarının rasyonalleşmesi bir bütün olarak sistemin rasyonelliğine götürmemektedir. Aksine, pazarı toplumsal yeniden üretimin asal mekanizması olarak vazgeçilmez hale getirerek, giderek artan oranda bir irrasyonel israf üretmeye yazgılıdır. Artık sistemin savunduğu hedeflere ve ilkele
etkinliklerini ancak ellerindeki teknolojik araçların ve yöntemlerin içerdiği potansiyel temelinde açıklayabilmektedirler. Öte yandan, sistem, sistemin işleyişini yarı-doğal ve denetimsiz bir süreçten öte bir şey olarak sunabilecek bir meşrulaştırmayı üretip bunu makul kılmada giderek artan güçlüklerle karşı karşıyadır. Sistemsel bütünleşmenin bir mekanizması olarak pazar, sistemin akla gelebilecek bütün meşrulaştırmalarını boyunduruk altına alma ve kendine katma eğilimindedir. Devletin rolü, siyasal araçların pazarın egemenlik koşullarını gerçekleştirme hizmetinde kullanımına indirgenmiştir. Devlet her şeyden önce bir yeniden metalaştırma aracıdır.

Sistemsel meşrulaştırmanın yokluğunda, pazar aynı zamanda toplumsal bütünleşmenin temel mekanizması haline gelmektedir. Pazarın bu rolü, toplumun üyelerinin radikal olarak bireyselleşmesini teşvik etmektedir; toplumun üyeleri, sistem gereksinimlerinin pazarın yarattığı dolayımla özel tüketime dönü [illegible] reyler olarak kurulmaktadır. Bu bireysellik kurma özelliği, bireyselliğin tüketim açısından tanımlanmasından da sorumludur. Pazar, toplum üyelerini bireysel tüketicilere dönüştürmektedir. [illegible] reysel tüketim sistemin irrasyonelliğini örttüğü için, bu, sistemsel meşrulaştırma üzerindeki baskıyı hafifletmektedir. Böylece, bütüncül rasyonel bir planın yokluğu ile bağlantılı gerilimler yer değiştirmektedir. Modern toplumun rasyonel değerlerinin ve amaçlarının söylemsel olarak kurtarılması için zorunlu bir baskı oluşturmak yerine, bu gerilimler özel tüketimi ve tüketimin gerektirdiği meta arzını artırma dürtüsüyle sonuçlanmaktadır. Bireysel özerklik biçimindeki modern proje, pazarın tanımladığı ve pazarın yönlendirdiği bir tüketici seçim özgürlüğünce boyunduruk altına alınmış ve içerilmiştir.

Bir tüketici olarak birey için, modern projenin başarısızlığının yol açtığı koşullar her şeyden önce hiçbir biçimde azalmayan bir meta edinme dürtüsü anlamına gelmektedir. Kişisel özerklik, kendi kendini tanımlama, sahici yaşam ya da bireysel mükemmelliyet gibi bireysel gereksinimlerin hepsi, pazarın sunduğu ürünlere sahip olma, onları tüketme gereksinimine dönüştürülmüştür. Ancak, bu dönüştürme, kullanım değerinden çok, bu tür ürünlerin görünürdeki kullanım değeriyle ilgilidir; bu niteliğiyle, doğası gereği yetersiz ve sonuçta kendi kendini baltalayan bir şey olup, arzuların anlık olarak bastırılmasına ve gereksinimlerin sonsuz olarak hüsrana uğramasına yol açmaktadır. Gereksinimlerin hüsrana uğraması geçici olarak yalnızca başka yeni arzular ve onların tatmin edilmesine yönelik umutlar üretmekle hafifletilebilir. Bireysel özerklik ve iyi yaşam gereksinimleri tatmin edilmemekte, ancak bunun yarattığı hüsranın sistemsel kaygılara dönüştürülmesi (sistemin meşruiyetinin sorgulanması gibi) sonsuzcasına ertelenmektedir; öte yandan, pazar mübadelesi egemenliğinin koşulları sonsuzcasına sürdürülmektedir. İnsani gereksinimler ile bireysel arzular arasındaki uçurum, pazar egemenliği tarafından üretilmektedir; bu uçurum aynı zamanda onun yeniden üretiminin bir koşuludur. Pazar, ürettiği mutsuzlukla beslenmekte-

dır: Pazarın körüklediği kişisel yetersizlik korkuları, endişeleri ve bunun yol açtığı acılar, pazarın sürmesi için vazgeçilmez nitelikteki tüketici davranışını ortaya çıkarmaktadır.

İnsani gereksinimlerin tatmininin özel tüketim ile özdeşleştirilmesinin bir sonucu da şudur: Özel tüketime yönlendirilemeyen gereksinimler ya bir yana bırakılmalı ya da bastırılmalıdır. Bu sonucun bir göstergesi, Galbraith'in "bireysel zenginlik, kamusal sefalet" kuralıdır: Pazarlanabilir olmayan (ya da pazar aracılığıyla paraya çevrilemeyen) gereksinimler karşılanmamaktadır ve henüz özelleştirilmemiş (ya da nüfusun çoğunluğunun satın alma gücünün ötesindeki) gereksinimlerin tatmini, özel tüketim mallarıyla ilişkili özel isteklere sunulan anında ve giderek daha gelişkin hizmetin gerisinde kalmaktadır. Kamusal tüketimin ihmal edilmesi (yani, kirlenmenin önlenmesindeki yetersiz önlemler, en yaygın hastalıklara yetersiz tıbbi müdahale, toplu ulaşımın giderek azalması, toplu konutların ve devlet okullarının içinde bulunduğu sefalet, vb.) yalnızca bireysel muafiyetlerin satın alınmasıyla telafi edilebilmektedir; bu ise gereksinimlerin tatmininin özel tüketimle özdeşleştirilmesini daha da güçlendirmekte ve Galbraith'in kuralındaki anlamı pekiştirmektedir. Daha önce sözü edilen sonucun bir başka göstergesi, toplumsal yardım hizmetlerinin, şu ya da bu nedenle gereksinimlerini pazarın sunduğu mallar aracılığıyla karşılayamayan bireylerin gereksinimlerini bastırma aracına dönüşmesidir. Devlet yardımı alanlara sağlanan, büyük ya da küçük veya daha küçük, "ikincil aktarım"a dayanan geçim imkânı pazardan bağışıktır ve bu nitelikleriyle pazarın yarattığı isteklerden farklı olarak doğrudan "hakiki gereksinimler" biçiminde adlandırılmaktadır (bu, pazar egemen toplumda "yapay" gereksinimlerden ayırt edilerek "hakiki" gereksinimlerin varlığının kabul edildiği yegâne bağlamdır). Pazar egemen bir toplumda yoksunluk, toplumsal açıdan, gereksinimlerin metalara yönelik bir arzuya dönüştürülmesinin ve metaların tekeline aldığı "sahici yaşamı", özerkliği ya da kişisel mükemmeliyeti elde etme umudunun engellenmesi olarak tanımlanmaktadır.

Tüketicilere gelince, metaların büründüğü kullanım değeri görünümlerinin peşindeki sonu gelmez kovalamaca, kişisel özerklik ya da bireysel kimlik göreviyle uğraşmayı etkili bir biçimde ertelemekte, hatta gündemden kaldırmaktadır. Tüketici olmayanların ya da

"kusurlu" tüketicilerin durumunda, artık ikame edecek görünümler bile olmadığından kişisel özerklik ya da sahici yaşam görevi idari olarak bastırılmaktadır. Her iki durumda da, bireysel gereksinimleri sistemin rasyonalitesine bağlayan köprü –modernitenin projesinde onca vurgulu olarak yer verilen bir köprüdür bu– ya görünmez hale getirilmiş ya da ortadan kaldırılmıştır.
alanlarının giderek daha fazla özelleştirilmesine, kamu etkinliklerine katılımda bir düşüşe ve tedrici, ancak tutarlı biçimde "meşruiyet söylemi"nin sönmesine yol açmıştır. Kişisel ya da sektörel hedeflerin küçük çaplı rasyonellikleri, rasyonel bir toplumun bütünsel projesinden "ayrıştırılnuştır".

Başka bir deyişle, modernite projesi başarısızlığa uğramıştır. Ya da daha doğrusu, projenin uygulanması yanlış bir yola girmiştir. Bu zorunlu olarak, projenin kendisinin eksik olduğu ya da başarısızlığa yazgılı olduğu anlamına gelmez. Modernite projesinin bir yanıt oluşturduğu gereksinimler bugün dün olduğu kadar canlıdır ve modernite projesinin belli bir yönelimi ve amacı olan toplumsal gelişmenin gündemine koyduğu görevler tümüyle geçerliliklerini korumaktadır. Bu görevlerin gerçekleştirilmesi için önerilen stratejiler tamamıyla sınanmamıştır ve bu nedenle geçersiz oldukları öne sürülemez. Modernite potansiyeli hâlâ kullanılmamış durumdadır ve modernitenin vaadinin kurtarılması gerekmektedir.

Gereksinimi duyulan bu kurtarma işlemi, her şeyden önce, özerklik, kendini mükemmelleştirme ve sahicilik gibi çok önemli değerlerin, modern toplumun günümüze özgü, tüketici versiyonundaki pazar egemenliğince dayatılmış uygulamalardan ayrılmasını gerektirmektedir. Kurtarma işleminin ilk ve gerekli (ancak belki de yeterli olmayan) koşulu, bu değerleri ait oldukları yere döndürmektir – kamu söylemi alanına; bunların pratik olarak kurtarılması, kişisel değerlerin geliştirilmesi ile rasyonel toplumun oluşturulması arasındaki kopmaz bağın yeniden öne
rildiği söylemsel kurtarmadan başlamalıdır. Söylemsel kurtarma ile yakından bağlantılı bir başka iş, metalaştırma sürecinin kişi yönelimli amaçlara yeterli bir araç sağladığı iddialarından kurtulmaktır; ve bunu yapma yolunda ilerlerken, araçsal aklın sınırlarını ortaya sermek ve böylece pratik aklın yönettiği insan iletişimine ve anlam üretimine özerkliğini yeniden kazandırmaktır.

Kesin olan bir şey söylemek gerekirse, o da şudur: Söylemsel kurtarmanın aciliyeti, entelektüellerin oynayacakları rolün önemini artırmaktadır. Söylemsel kurtarma hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde onların görevidir. Modernite projesi entelektüellerin sürdürüp geliştirdikleri kültür geleneğine yerleşmiştir ve hâlâ orada durmaktadır. Önceden olduğu gibi, entelektüeller, modern toplumun halihazırda almış olduğu biçimin içerdiği kurtuluş olanağını açığa çıkaran ve kurtarma pratiğinin gerçekçi stratejilerini ortaya koyan yeterli bir kuram (tarih, toplumsal sistem ya da iletişim eylemi kuramı) oluşturarak ve ikincisi, toplumun giderek daha geniş kesimlerini kurtarma tartışmasına sokup gerçek demokrasiyi teşvik ederek bir aydınlanma sürecini başlatmalı ve yönlendirmelidirler.

Toplumsal sistemin meşrulaştırılması bir kez daha kamunun tartışma konusu haline getirilmelidir; bir kez bu gerçekleştiğinde, kendisini metalaşmanın başarıları açısından değil, kişi yönelimli değerler açısından; araçsal akıl açısından değil, pratik akıl açısından meşrulaştırması yönünde toplumsal sistem üzerinde oluşacak baskı zorunlu olarak bunu izleyecek ve böylece, modernite projesinin vaat ettiği özgürleşme koşulları yaratılmış olacaktır.

Gerçek tarihte modernite, başlangıçtaki projesinden f
rak, önayak olduğu bu bireysel özerkliği ve demokratik hoşgörüyü endüstri ve meta üretimine özgü araçsal aklın işlevsel gerekliliklerine bağımlı kılmıştır. Bağımlılığın eksiksiz biçimde gerçekleşmesi, tarihsel olarak yaratılan ilişkinin doğal ve değiştirilemez görünmesine yol açmıştır. Kurtarma kuramın
lantısal yönünü sergilemektir; kurtarma eyleminin görevi, bu ilişkiyi kırmaktır.

Görev gerçekleştirilmeden durduğu sürece, modernite henüz sona ermiş değildir. Batı'nın kültür geleneği ile onun entelektüel taşıyıcılarının kolektif pratiği aracılığıyla ve onunla birlikte canlılığını korumaktadır. Hakikatin, ahlaksal hakların ve güzellikle ilgili estetik ölçütlerin keşfi, aciliyetinden, öneminden ve gerçekliğinden hiçbir şey yitirmemiş olarak hâlâ önümüzde uzanmaktadır. Postmodern durumun habercilerince yazılan ölüm ilanları, en hafif deyimiyle, biraz zamansızdır. Modernite projesi perspektifinden bakıldığında postmodern durum, modern entelektüellerin görevleri hâlâyerine
meyi beklediği ve dolayısıyla gereksiz

olarak yeni hiçbir şey getirmemektedir. Modernite çağı (yani, kişisel özerklik ve toplumsal rasyonalite şeklindeki ikili değerin varlığıyla belirginlik kazanan çağ) sona eremez; ancak tamamlanabilir. Henüz tamamlanmış değildir. Modernite projesini tamamlanma aşamasına getirmek hâlâ entelektüellerin işlevi olarak kalmaktadır.

Sonuç, Postmodern Üslupta

Son bölümlerde, bugün, geriye bakıldığında, Püritenin başarısızlığa uğramış romansı olarak görünen şeyin anlaşılması ve izlenmesi güç öyküsünü izlemeye çalıştık. İster kendi ilk günahı nedeniyle olsun, ister bazı başka güçlerin komplosundan ötürü, Püriten tüketiciye, her ayrıntısıyla karşıtına dönüşmüştür; "haz" ya da "gerçeklik" ilkesinin değil, bir tür "rahatlık ilkesi"nin önderlik ettiği bir tip: Haz adına bile kendini yormaktan kaçınan, ne güçlü biçimde seven ne de tutkuyla nefret eden bir tip. Püriten, entelektüellerin daha iyi, rasyonel toplum planlarında ve stratejilerinde gereğinden fazla boy gösterdiğinden, bu özgül blöfün hayat öyküsü, birçok çağdaş entelektüel tarafından moderniteden postmoderniteye giden yolda en önemli olay olarak yaşanmıştır; zaten, entelektüellerin tayin ettiği her "rasyonalite taşıyıcısının" arkasında Püriten boy gösteriyordu ve onun ortadan yok oluşunun tanınması, daha sonraki tüm aslına uygun tasvir çabalarını gereksiz hale getirmiştir. Bu yüzden, postmodern durumun en popüler betimlemesi/yorumu "tüketici toplumu" şeklindeki betimleme/yorumdur; yeni tarihsel dönemin en önemli özelliği olarak tüketicinin ortaya çıkışını ve (en azından sayısal olarak) egemenliğini gösteren bir betimleme.

Püritenin yok oluşu entelektüelin yoksul ve ezilmişlere olan bakış açısını da değiştirmiştir. Yoksullar çekiciliklerini yitirmiştir – sorumlusu her kim olursa olsun, onlar "rasyonalitenin taşıyıcıları" olma olasılıkları en az olanlardır. Tüketicinin egemenliği olarak kuramlaştırılan bir dünyada, onlar artık Püritenin *alter ego*'su, mazlum topluma hakikat, ışık ve mutluluk getirmek için zincirlerinden kurtulmayı bekleyen zincire vurulmuş Prometheus değildirler. Onlar daha çok yöneten tüketicinin kimi zaman trajik kimi zaman gülünç iç karartıcı kopyaları, onun anlamsız taklitleri olarak yorumlanmak-

tadır; "serbest bırakılsalar", hiç vakit kaybetmeksizin "tüketiciden çok tüketirlerdi". "Birbirlerine saldıran, gettoları ateşe veren, birbirlerini sakat bırakan ve uyuşturucu ve alkolle kendi kendilerine zarar veren" yoksullar "sıkıntı içindeki tüketici" kadar albeniden yoksundur; dükkânları yakacakları yerde onları didik didik araştırıp kendilerini daha etkili ve daha pahalı uyuşturucularla zehirlemek onların yegâne "kullanılmamış potansiyel"leridir.

Dolayısıyla, zenginler tasavvur edebilecekleri her tür özgürlük ve özerkliğe sahiptirler; onlar bunu paralarıyla almışlardır ve üzerine titremektedirler; "gerçek" özgürlük ve "hakiki" özerklikle ilgili uzak fısıltılar onlara tümüyle anlaşılmaz gelmektedir; şayet dinleyecek olurlarsa, bu fısıltılara daha fazla ürün ve daha az sorun dışında bir anlam atfedemezler. Öte yandan, yoksullar özgürlüğü ve özerkliği ancak kendilerinin zengin olması şeklinde düşünebilirler: Başına talih kuşu konan aralarındaki mutlu azınlığın (örneğin, spor toto kazananların) ikna edici bir biçimde gösterdiği gibi.

Elbette bu, gerçekliğin bir karikatürüdür. Ancak bir karikatürdür, bir fıkra değil. Toplumu, rasyonalleştirici süreç çerçevesinde kuramlaştırmanın nihai ürününü temsil etmektedir; entelektüellerin tarihsel olarak biçim kazanmış rolü içinde kurumsallaştırılmış yasa koyuculuk iddialarının bir ürünü olarak, geçmiş umutları günümüzün hüsranlarına dönüştürmektedir. "Tarihsel fail yokluğu" ile henüz bilinmeyen oyuncunun işgal edeceği boş bir alan olarak görülen günümüzdeki tarih sahnesi laflarının ardında duran, bir ölçüde daha az belirgin olarak karikatür özelliği gösteren, ancak biçimi açıkça tanınabilen tablo budur.

Gerçekten de, endüstri sonrası dünyanın hiçbir toplumsal grup ya da sınıfı, *rasyonalleştirme olarak tarih* kuramının "Aklın faili" için bir kenara ayırdığı role uygun görünmemektedir. Pratik açıdan bakıldığında bu, ister egemen durumda olsun ister egemenlik için mücadele etsin, görünürde hiçbir toplumsal grup ya da sınıfın hakikat, yargı ya da beğeniye ilişkin entelektüellerin sağlayabileceği türden otoriter versiyonlar için karşı konulmaz bir taleplerinin olmadığı anlamına gelmektedir; ya da daha doğrusu, hiçbir toplumsal grubun, kendi egemenlikleriyle destekleyerek böyle otoriter versiyonlar oluşturması olası değildir. Belki de bu, bugün postmodern durum kavramında saptanan tedirginlik ile geleneksel rolün iflası duygusu-

nun nihai anlamıdır.

Bugün rasyonalleştirmenin, onun uygulanmasını denetleyecek faili olmayan bir proje olduğu duygusu, "iyi toplum"la ilgili tüm o eski ve geleceğe yönelik tasarıları birden yüz kızartacak kadar gerçekdışı ve naif hale getirmektedir. Sonuç, "cesaret yitimi" ya da "ileriye dönük düş kurabilme yetisinin" kaybı olarak betimlenen şeydir. Bizim çağımız kesinlikle bir ütopyalar çağı değildir. Ütopyalar çağı, ütopyaların uygulanabilir ve gerçekçi göründüğü bir çağdır; bizim çağımız, uygulanabilir olması amaçlanan programların ütopik göründüğü bir çağdır. Durumumuzdaki yetersizlikleri ayrıntılı ve tutarlı bir biçimde eleştirdikten sonra bu yetersizlikleri giderecek bir reçete sunamayan akademisyene öfkeleniyoruz. Ancak aynı akademisyen karşımıza bir reçeteyle çıkarsa, bu reçeteye inanmıyor ve onu bir başka ütopya olarak görüp alay ediyoruz. Tek tek reçeteler değil, reçete yazma ediminin kendisi gözden düşmüş durumda. Modern çağ boyunca, ileriye yönelik düş kurma saygın bir yere sahipti, çünkü rasyonel toplumun imgelerinin düşündürdüğü rasyonel tedbirleri gerçekleştirmeye muktedir ve istekli bir faili –şu ya da bu, ama her zaman değişmez bir biçimde güçlü bir faili– hedefliyordu. Artık hedef görünür olmadığı için, ileriye dönük düşler kurmak yalnızca ve yalnızca düş kurmadır. Ya da öyle görünüyor.

Çağdaş entelektüel stratejiler bu durumun yeni olmasına tepkiler olarak yorumlanabilir. Bazıları ümidini kesmeksizin, geleneksel anlamda bir tarihsel failin –yani, rasyonel olarak örgütlenmiş bir toplum kurmakla ilgilenecek olası bir egemen gücün– bulunması gerektiğinde, üstelik bunun başkaları ve bizzat o güç tarafından bilinmeyen bir yerde var olması gerektiğinde ısrar ediyorlar. Bu, henüz tam olarak oluşmamış bir biçimde mevcut olmalıdır: Keşfedilmeyi ya da daha çok kendi olanaklarını keşfetmesi için yardım edilmeyi bekleyen, gerçeklikten çok bir potansiyel olarak; henüz kendi kısmi görüsünün üzerine çıkamayan, kendi küreselliğini öğrenmesi gereken bir fail. Bu, Touraine'in ve biraz değişik bir biçimde Castells'in önerdiği şeydir; ya da eşsiz üslubuyla Seabrook'un: "Bu süreçlere ancak zenginler ile yoksulların ortak bir projesiyle direnilebilir; onlar arasındaki ortak zemini tanıma cesaretini gösteren bir özgürleşme hareketiyle; belki de Batı'daki özgürleşme teolojisinin bir versiyonuyla: Feminist, Barış ve Yeşil hareketlerinin altında yatan bere-

etli, ancak henüz birleşmemiş dürtüleri birleştirecek ve bilgilendirecek bir hareketle."[1] Dün bu, feministler, Nükleer Silahsızlanma Kampanyaları ve Yeşiller olabilirdi; yarın gazetelerin baş sayfasında yer alacak biri de olabilir. En azından bir süre için değişmeyecek olan nokta, "kendinde fail"in şimdiden doğmuş olduğu ve bize düşen görevin, ağıl ile beşiğin yerini saptayıp, ona bizim için ve "kendisi için fail" haline gelmesini söylemek olduğu şeklindeki inançtır. Aslında bu, Touraine'in "aracılık yöntemi"nin bizi yapmaya çağırdığı şeydir.

Bazı başka stratejiler, küresel projelerin bütünüyle terk edilmesini istemektedirler. Cesareti umutsuzluktan almayı dilemektedirler; umutsuzluğu nihai entelektüel cesaret olarak değerlendirmektedirler. Dünya için umut olsa da, dünya içinde umut yoktur; dünya onanılması olanaksız bir biçimde yozlaşmış ve rasyonalitenin kendisi bir bastırma tekniğine dönüştürülmüş olduğundan, Akıl orada yeniden bir yuva bulmayı ümit edemez. Entelektüellerin eleştirel ruhu, aklın son sığınağıdır. Felsefecilerin bilgeliği ancak dışarıdaki dünyayla temasa geçmesi halinde kirletilebilir; kendisi dışında insanın özgürleşmesi umudunu canlı tutabilecek başka hiçbir şey olmadığından, böyle temaslara karşı korunmalı, kendi saflığı içinde muhafaza edilmeli ve kendisi için geliştirilmelidir. Kendilerine özgü çok farklı yollardan, sürgün dönemlerinde (bu temel olarak bir sürgün stratejisi olduğundan, sürgünün stratejiyi oluşturanlara çok büyük yardımı olmuştu) Husserl ile Frankfurt kuramcıları bu tepkinin en seçkin temsilcileri olmuşlardır. Sık sık belirtildiği gibi, bu tepkideki sorun, yanıtı olmayı amaçladığı soruları unutma eğilimi göstermesi ve soruyu soranların, yanıtlarda soruları tanımayacak olmasıdır. Bir kez insan pratiğinden ayrıldıktan sonra, kuram geri dönüş yolunu bulamayacaktır. Aydınlanma projesini canlı tutma kararı, onun nihai teslimiyle sonuçlanır.

Yasa koyucu otoritenin iddialarına orada meydan okunması olanağı bulunmadığı için, görece güvenli kaldığı düşünülen toprağa geri çekilme şeklinde bir strateji vardır. Böylece, Akıl ve rasyonellik adına yasal egemenlik alanı ruhun alanıyla sınırlanmış olur: Daha

1. Jeremy Seabrook, *Landscapes of Poverty*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, 175.

kesin olarak söylemek gerekirse, bilim ve sanatla. Entelektüel rolün yasa koyucu modeli, diyelim ki, hakikatin ya da "iyi sanat"ın tanınabileceği ve öyle olduğunun yetkeyle kabul edilebileceği koşullara karar verme olarak yorumlanmış oluyor. Bu bir tür üst-bilim ya da üst-estetik programıdır. Amacı, temeller, gerekçelendirmeler, meşruluk kazandırmalar sağlamaktır – bu kez yeryüzü iktidarları için değil, entelektüel etkinliğin kendisi için. Bu nedenle, Popper'ın felsefesi yanlışlama uğraşı üzerinde yoğunlaşmıştır – yanlışlama, bilimleri, kalıcı olarak kendi üstlerinde duran ve bilimlerin kendi kendilerine değiştiremeyecekleri bir şeye bağımlı kılması umulan bir etkinliktir. Habermas "pozitif bilimler"i kendilerinin muhasebesini yapmakla ve kendi yöntemleriyle bulgularının kabulü için temeller göstermekle ilgilenmedikleri için ağır bir dille eleştirecektir. Sanatçılara eserlerinin sanatsal yönünü haklı çıkarmak için bir estetik kuramına olan gereksinim konusunda vaaz verilecektir. Bu strateji kendi üzerine odaklanmış, kendisine dönük bir stratejidir ve bu niteliğiyle, komedyenlerin çoğunlukla diğer komedyenler hakkında şakalar yaptıkları, romancıların roman yazma konusunda romanlar yazmaya bayıldıkları, *pastiche*'in –başka insanların imgeleri ile ilgili denemeler– sanatsal imgelemin en popüler biçimi haline geldiği ve ressamların tuvallerinin düzlüğü ile resimlerinin renklerini resimlerinin ana konusu olarak gördükleri bir dönemin genel entelektüel atmosferince çok iyi desteklenmektedir. Aynı zamanda, bu strateji hüsrana karşı bir reçetedir. Entelektüel etkinliğin ana gövdeden ayrılan sayısız alanı ya başarılı bir biçimde öteki güçlerce sömürgeleştirilmiş, ya da kendi kurumsal otorite üslerini geliştirmiştir; her iki durumda da, bu dallar üst-bilimcilerin ya da üst-estetikçilerin yasalaştırma ya da temellendirmeye ilişkin önerileri karşısında büyük bir özerklik –sonuçta, tam bağımsızlık– edinmişlerdir. Artık üzerinde entelektüellerin denetiminin bulunmadığı başka etmenlerce harekete geçirilmekte ve meşrulaştırılmaktadırlar ve bu nedenle güven içinde, temellendirme söylemini, yapmakta oldukları ve kendi kurumsallaşmış ölçütlerine göre iyi yaptıkları işle tamamen bağlantısız görerek göz ardı edebilmektedirler.

Şu ana kadar sözünü ettiğimiz, tam olarak tatmin edici olmayan üç stratejiye bakılırsa, bir dördüncüsünün son zamanlarda popülerlik kazanıyor olması şaşırtıcı sayılmaz. Bu, yasa koyucu iddialarını ve

onunla birlikte meşrulaştırıcı ve temellendirici söylemlere olan uzun süreli bağlılığı bütünüyle terk eden bir stratejidir. Belki de "bütünüyle" sözü biraz fazla kaçıyor; dördüncü strateji de bir tür yasalaştırma niyeti içermektedir, ancak şimdi bu niyet yorumun otoritesine yöneltilmiştir. Yorum fikri, anlam oluşturan otoritenin bir başka yerde bulunduğunu varsayar – yazarda ya da metinde; yorumcunun rolü, anlamın doğru olarak okunmasına indirgenmiş durumdadır. İyi bir yorumcu anlamı uygun biçimde okuyan kimsedir ve anlamın okunmasına yön veren ve böylece yorumu geçerli ya da otoriter kılan kuralların sorumluluğunu üstlenecek birisine gerek vardır (ya da gerek olduğu umulabilir): İyi yorumları kötü yorumlardan ayırabilecek birisine. Ancak yorumlama stratejisi tüm yasa koyma stratejilerinden temel bir yönüyle ayrılmaktadır: Hakikatin, yargı ya da beğeninin evrenselliği varsayımını açıkça terk etmekte ya da önündeki işle ilgisiz olduğunu belirterek bir yana bırakmaktadır; anlam üreten cemaatler arasında ayrım yapmayı reddeder; o cemaatlerin mülkiyet haklarını ve cemaat kaynaklı anlamların gereksinim duyabileceği tek temel olarak mülkiyet haklarını kabul eder. Entelektüellere düşen görev, anlamların arkasında duran cemaatten olmayanların yararına bu anlamları yorumlamaktır; "sınırlı yöreler" ya da "anlam cemaatleri" arasındaki iletişime aracılık etmektir. İnsan dünyasının çok sayıda, tamamen ya da kısmen özerk, kurumsal olarak korunan gelenekler ve "anlam fabrikaları" biçimindeki onulmaz bölünmesine bakılırsa ve bunlar arasındaki karşılıklı iletişim ve birbirini anlama yönündeki yadsınınası olanaksız gereksinim göz önünde bulundurulursa, azımsanacak bir görev değildir bu. Bu nedenle, Gadamer'in önerisi çok çekici görünmektedir (özellikle Betti'nin yapılmasını istediği şey buna eklendiğinde: Her şeyden önce bir iletişim ve yorumlama süreci olarak görünen, dünyanın koşullarına uygun hale getirilmiş yasa koyuculuk otoritesinin temellendirilmesi). Gene de eski şüpheler dağılmış olmuyor. Yorumların en iyisi bile, anlayışlarını zenginleştirmek istediği kimselere geri dönmenin yolunu bulmalıdır. Onlar bunu kabul edecek midir? Entelektüelin geçerlilikle ilgili verdiği güvence onların bunu kabul etmesini sağlamaya yetecek midir? Sonuçta, insanlara yanlış bir çeviri yerine doğru bir çeviriyi kabul ettirmek bir yönlendiricilik biçimidir. Bu yönlendirme edimi yalnızca entelektüel uzmanlığın gücüne dayanarak gerçekleştirilebilir mi?

Bir de Rorty var – postmodern duruma olası tepkilerin en radikal olanını gösteren. (Felsefesinin böyle bir tepki olduğunu kabul etmese bile; ancak felsefecilerin Batı tarihi aracılığıyla kazanılmış olan ve kazanıldığı andan başlayarak yer ve zaman koşullarınca kısıtlanmayan felsefe yapma özgürlüğünde ısrar ettiği sürece felsefesinin bu tür bir tepki olduğunu kabul etmek zorundadır.) Rorty'ninki, tüm stratejilere son verecek bir stratejidir; strateji arayışının boşa emek kaybı olduğunu, yanlış amaçlı bir uğraş olduğunu bildiren bir strateji. Entelektüel etkinlik meşruiyetini, entelektüellerin, kendi işlerinin

tammda boğulmaması ya da donup kalmaması için özenle korudukları, canlı tutmaya çalıştıkları söylemlerinin değerliliğine ilişkin manevi inançlarından almaktadır. Böyle bir strateji benimsendiğinde, başkalarının sunduğumuz meşrulaştırmalara önem vermemesi artık bir dert değildir. Meşrulaştırmalar öne sürmeyiz olur biter. Descartes, Locke ya da Kant'tan bu yana, işimiz olduğuna inandığımız ve başkalarını inandırdığımız şeyi artık yapmayız. Tabii, eğer bu işi daha önce herhangi bir biçimde yapmışsak.

Rorty'nin karşı-stratejisi, akademik felsefenin özerkliği ve kurumsal olarak teşvik edilen kendini yeniden üretme kaygısıyla tam bir uyum içinde görünüyor. Tabii, yeni bir darbeye kadar.

—